مجلة



السنة العاشرة
العدد ٣٨

ربيع الثاني
جمادى الأولى
جمادى الآخرة
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة العاشرة
العدد ٣٨

ربيع الثاني ١٤٠٤ هـ	فبراير ١٩٨٤ م
جمادى الأولى	مارس
جمادى الآخرة	ابريل

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

نقـــد كتب

خدمات مكتبية

مؤتـمرات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الإسلام في القرن المقبل

د . إسماعيل الفاروقي
مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي ــ واشنطن

ترجمه عن الانكليزية
صلاح الدين حفني
وزارة التربية ــ الكويت

يتجه العالم الإسلامي في الوقت الحاضر نحو مرحلة حرجة من مراحل تاريخه ، فهو يواجه المدنية الغربية بكل ما فيها من زيغ وانحراف ، وبكل ما فيها من تجرد من الانسانية وتنكر لها .

تلك المدنية التي فرضت نفسها على أرجاء العالم تقريباً وتحاول جاهدة أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي . ولقد حاولت ذلك في فترة الاستعمار المكشوف بالقوة السافرة ، أما في فترة ما بعد الاستعمار فهي تحاول ذلك بأساليب أكثر دهاءً وخبثاً .

والعالم الإسلامي اليوم مقسم إلى دويلات متناحرة تصل الخلافات بينها إلى درجة المواجهة المسلحة . ووسائل الإعلام فيها والمؤسسات التعليمية في معظمها تعبر عن رأي القوى المحلية أو الأجنبية التي تناهض الإسلام وحضارته .

ومما يجعل المواجهة أكثر شؤماً أنها ليست قاصرة على ضخامة العقبات في الطريق أو على الوضع المتخلف المرعب للعالم الإسلامي بالمقارنة بالعالم الغربي في قوته المادية ونفوذه العسكري .

لقد كانت الأمة الإسلامية في القرن السابع لا تتجاوز تلك الأعداد البسيطة في شبه الجزيرة العربية وقد ووجهت بالامبراطورية الفارسية والامبراطورية البيزنطية ذائعتي الصيت آنذاك .

وبعد قرن من الزمان ، أصبحت نفس الأمة أكثر عدداً وأحرزت انتصارات عسكرية واسعة في نفس الوقت الذي كانت محرومة فيه من العلم والتكنولوجيا ومن فرصة التمدن .

لقد واجهت ثلاث حضارات ممزقة .. الحضارة اليونانية والحضارة الفارسية والحضارة الهندية . وقد انبثق النصر من جديد فقد امتصت هذه الأمة واستوعبت كل ما يمكن أن تقدمه هذه الحضارات بل وأثرتها بالتجربة والبحث . ثم أعادت صياغة الثقافة الإنسانية والمدنية في أُطُرٍ وقوالب تتفق والروح الإسلامية .

لقد كان الخلق فريداً .. حضارة جديدة ، قوامها التوحيد الخالص واثبات الوحدانية المطلقة والتنزيه لله سبحانه وتعالى .

وبذلك مكنت الحضارة الإسلامية الجموع التي اعتنقت الإسلام على اختلاف أصولها العِرقية ، وعلى اختلاف مذاهبها الاعتقادية من مسيحية ويهودية ، زرادشتية وبوذية وهندوسية ـــ مكنت كل هؤلاء من الانضواء تحت راية الإسلام ، بل واعتبروه قضيتهم وجعلوه يعيد صياغة حياتهم طبقاً لمنطقه الخاص من القيم والأخلاق .

وعلى ذلك ، فالفرق بين الأمة الإسلامية في تلك العصور القديمة ومسلمي هذه الأيام ، هو غياب الرؤية الإسلامية الواسعة الشاملة التي أشرقت عندهم وغابت عندنا .

وبتحديد أكثر .. بينما كانت الرؤية الإسلامية كشعلة متوهجة في عقول وقلوب أنصارها الأوائل فإن نورها قد أعتم وجذوتها قد خبت عند أتباعها الحاليين . وقد أسهمت هذه الحقيقة الفريدة أكثر من غيرها في انحدار المسلمين ، وإذا لم نكتشف طريقاً لإعادة إشعال جذوة الإيمان من جديد وتقوية عزيمتنا بنفس معيار الطاقة والفاعلية .. فإن المعركة الدائرة أمام أعيننا بين الحضارات ، ربما تتأتى نتيجتها على غير ما نتمنى نحن المسلمون .

وهي بناءً على ذلك أصعب من أن يدركها أي دارس لتاريخ العالم المعاصر ليتعرف من خلالها على عوامل الاستقرار والاستمرار في الأمة الإسلامية ، أو ليتعرف على عوامل التغير والاضطراب فيها .

١ ـــ الاستقرار والاستمرار :

أ ـــ الإيمان :

إن الإيمان في الدين الإسلامي أعني جوهر العقيدة ، الذي يسميه المسلمون التوحيد .. لهو حقيقة حية راسخة اليوم كما كانت بالأمس. إنه تصديق باللسان وإقرار بالجنان . إنه مكون من الاعتراف بالكمال

المطلق الغيبي لله سبحانه وتعالى وهذا الاعتراف يترتب عليه بالتبعية الحقائق التالية :

١ ـــ أن الحقيقة ذات وجهين ، خالق متعالٍ . وخلق تاريخي مفصول بهوة وجودية لا يمكن عبورها .

٢ ـــ وأن الخالق سبحانه شديد القرب من مخلوقه لدرجة أن إرادته تكوّن ما ينبغي أن تكون عليه إرادة مخلوقاته ، ويعبَّر عن ذلك بسنة الله في خلقه أو النواميس الإلٰهية .

٣ ـــ أنه يقع على عاتق البشر تحقيق الأهداف العليا لهذه النواميس وبالتحديد القيم الأخلاقية في حرية ، بينما يتعين على سائر المخلوقات ـــ من غير البشر ـــ أن ينفذوا ما عدا ذلك من مكونات الناموس بحتمية القانون الطبيعي .

٤ ـــ أن البشر مفطورون على الخير مزودون بالمواهب الطبيعية وبتسخير الطبيعة لهم .

٥ ـــ أن معيارية الواجبات وتطويع الطبيعة للإنسان وتمكينه منها ، كل ذلك يتطلب الحساب ـــ وبالتالي الثواب والعقاب ـــ على الأفعال الفردية كما هو على الحياة كلها .

هذه الحقائق المنطقية والدقيقة ، ليست مجموعة من المتناقضات ولا هي تأكيدات عقائدية يمكن أن تقبل أو ترفض لمجرد الإيمان بها أو إنكارها . بل لا يمكن معارضتها أو تكذيبها .

ولا يستطيع إنكار هذه الحقائق إلا ساخر أو موغل في شكه ، والانكار في هذه الحالات لا يترتب عليه شيء ذو بال .

بالطبع يمكن معارضة تلك الحقائق ، وغالباً ما يحدث ذلك من قبل أولئك الجهلة العاجزين عن إدراك أهداف دعواهم .

لقد شهد هذا القرن أنواعاً عديدة من الماديين والروحانيين الذين يعرفون الحقيقة من جانب أو آخر ، ومن العلمانيين الذين لا يعترفون إلا بالحواس كوسيلة للإدراك وينكرون ما عداها من وسائل .

والفئة السائدة من بين هذه الفئات المختلفة ، أولئك الذين يخلطون حقائق العلوم ببعضها ويخرجون بادعاءات عن بداية الخلق ونهايته وكأنها مسلمات تجريبية .

حتى الشاكّون والقائلون بنظرية العدمية ـــ أي مآل الكون والخلق إلى العدم ـــ الذين يناقضون أنفسهم كل ساعة بممارستهم مالا يعترفون به .

والمدهش ، مع ذلك ، أن أولئك الذين أوتوا موهبة الأمانة الفكرية وصواب الرأي لا يستطيعون الإذعان لتلك الأدلة المنطقية التي تدعم هذه الحقائق الأولية .

هذه المنطقية ... معقولية مضمون العقيدة الإسلامية تعطيها قوة ضخمة وتجعلها ذات مناعة ضد أي هجوم .

وبفضل هذه المعقولية ، صمدت العقيدة الإسلامية أمام المحن في الماضي . ونستطيع أن نجزم أنها ستكون قادرة على الصمود والمواجهة في القرن المقبل .

ب ــ إن الناقدين للقرآن الكريم والحديث الشريف غالباً ما يندرجون تحت واحد من الأصناف التالية :
المفكرون الرغبيون الذين لا يعتمدون على الحقائق ، والمفكرون غير المتعلمين ، وأحياناً ينتمي الناقد إلى كلا النوعين جامعاً للصفتين معاً .

إن هجومهم على القرآن الكريم يتكون من ثلاثة مزاعم :
الزعم الأول : الادعاء بأن القرآن لم يُخْضَعْ لما خضع له الإنجيل من اختبارات علمية موضوعية وكذلك الدراسات اللغوية من حيث النحو والصرف ودراسة النص من الناحية التاريخية والسلالية والصيغ التطورية ، وللنقد الاسلوبي والمقارن .

الزعم الثاني : أن المسلمين ــ ولمدة طويلة ــ لم يستطيعوا مواجهة ضغوط المدنية الحديثة ، وأن القرآن سوف يخضع لما خضع له الإنجيل من نقدٍ وتحليل ، إن عاجلاً وإن آجلاً ، سواء قام بذلك العرب أم كان بفعل الاستشراق الغربي الذي يتقدم بخطى واسعة .

الزعم الثالث : وهو رغبة في نفوسهم أكيدة ــ أنه كما فقد الإنجيل ــ بالنقد والتحليل ــ الإيمان المطلق به والولاء التام الذي كان يفرضه على قطاع كبير من اليهود والمسيحيين ، كذلك سوف يتسبب النقد أخيراً في أن يفقد القرآن سيطرته على عقول وقلوب المسلمين .

إن إحكام النص القرآني أمر لا يقبل المناقشة ، فالنص الذي بين أيدينا اليوم قد روى على النبي ﷺ ، بنفس الترتيب وبنفس التفاصيل بكامله خلال شهر رمضان من كل سنة طوال فترة النبوة ، وقد حفظ عن ظهر قلب من الصحابة الذين نقلوه إلى التابعين وهكذا حتى وصل إلى مئات الملايين من المؤمنين به حول العالم ، بنفس الترتيب وبنفس الدقة والتفصيل . لقد كان شاهداً وحكماً في كافة المنازعات التي قامت بين المسلمين . تلك المنازعات التي عرضتهم إلى إراقة الكثير من الدماء .

لقد وجد دون تغيير في صيغته المكتوبة اللهم إلا بعض التحسينات الخطية التي أدخلت منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حيث جمع القرآن كله في مصحف واحد متفق عليه .

ولم يناقش أي إنسان سلامة واكتمال الثقة في أي جزء أو آية من آيات القرآن الكريم منذ عهد النبي ﷺ .

حقاً لقد وجد بعض الاختلاف في نطق بعض ألفاظه وذلك راجع لاختلاف لهجات اللغة العربية ، وقد قرئت أمام النبي ﷺ ووافق عليها .

كما يوجد قليل جداً من الاختلاف في ترتيب بعض الألفاظ التي يعرفها كل دارس لعلوم القرآن وأيضاً وافق عليها النبي ﷺ وهي لا تؤدي بأي حالٍ إلى أدنى تغيير في المضمون ولا في إحتوائها على النظريات القيمية والأخلاقية .

ومنذ نزول الوحي بالقرآن الكريم فقد أصبح نصاً عاماً ميسّراً وكتاباً شائعاً يملك كل مسلم نسخة واحدة منه على الأقل ويحفظ عن ظهر قلب قدراً لا بأس به من كثرة تكراره وترديده .

إن آياته البينات يستعملها الملوك والمعوزون على السواء في زخرفة بيوتهم وتزيينها ، ويتمنى كل إنسان ـــ وغالباً ما يحاول ـــ أن ينسخ القرآن الكريم بخط يده بشكل منمق جميل . ودراسته تكسب دارسيه شرفاً ما بعده شرف ، ولقد ساهم في نهضة فروع من العلوم الحديثة مثل القواعد وعلم الصرف وعلم المعاجم واللهجات والبلاغة وحتى في النقد الأدبي ، وكل سلسلة الفروع المتعلقة بنقد النصوص وتحليلها .

وأي قراءة لقائمة مؤلفات العالم جلال الدين السيوطي صاحب الاتقان في علوم القرآن ، أو العالم الزرقاني صاحب مناهل العرفان في علوم القرآن ، أو العالم الزركشي صاحب البرهان في علوم القرآن .. هذه القوائم كافية لإقناع أي إنسان بالتنوع الكبير لفروع المعرفة التي استحدثت خصيصاً لتفسير وتوضيح مناسبة كل آية لمكانها في السياق . وكذلك لتوضيح المعنى ، وتاريخ المعنى الذي تتضمنه كل كلمة ـــ والاستعمال الموازي لنفس اللفظ في اللغة العربية وتطبيقاته في القانون وعلم الاخلاق والتاريخ وحشد كبير من فروع المعرفة التي تتعلق بالفكر وبالحياة .. وبالمقارنة نجد أن نقد وتحليل الإنجيل قد جاء متأخراً .. وليس لديه ما يقدمه لدارسي علوم القرآن ، ولا يوجد شيء إلا ويجده الدارس قد فصِّل في التراث الإسلامي .

أما بالنسبة لعلوم الحديث ، فلم تكن جهود المسلمين فيها أقل مما بذل في علوم القرآن بل وبنفس الدقة ، وبغض النظر عن مناهج تحليل النص التي تعلموها من دراسة القرآن الكريم ، والتي طبقها المسلمون على علوم الحديث ومتونه تحت عنوان كبير وهو النقد الذاتي ، فقد طوروا سلسلة من فروع المعرفة مصممة للتأكد والاستيثاق من صحة النقل الشفهي .

إن تراث الانسانية الشفهي قد مرَّ دون التحقق منه ودون أن يكون قابلاً لذلك حتى تم اختراع أجهزة تسجيل الصوت حديثاً .

ولم يستخدم في أي مكان فن علم الرجال أو علم الجرح والتعديل ليبني عليه تراث شفوي موثوق به إلا في علوم الحديث .

لو أن هذه العلوم استخدمت لتوثيق التراث الشفوي الذي تكوّن منه فيما بعد ما يعرف بالعهد القديم أو ما بنيت عليه أصول الديانة المسيحية ، لكانت هاتان الديانتان العالميتان على غير ما هما عليه الآن .. من يستطع أن يخمن النتائج ؟

ولو أن الفنون النقدية الدقيقة لعلوم الحديث ، كانت قد استخدمت في توثيق رواية سفر (Deuteronomic) التي رواها يوشع أو عزرا أو نيهيميا من أعضاء مجلس جامنيا (Yibna) أو في توثيق التلمود الفلسطيني أو البابيلوني ، أو في توثيق ترجمة العهد القديم (Septuagint) الذي ترجمه حاخامات العصور الوسطى . أو توثيق مؤلفات ماثيو لوك ومارك وجون وبول ،أولئك البابوات الذين ملأت كتاباتهم مجلدات كثيرة ، لو كان هذا حدث .. فكيف كان التراث الشفوي المكوِّن للهندوسية والبوذية سيصمد أمام التمحيص الدقيق الذي طبقه المسلمون على أقوال نبيهم ﷺ ؟

إن هذا لا يعني أن الدراسات حول الموضوعات الإسلامية قد اكتملت وانتهت ، أو أن العلماء قد فرغوا ولم يصبح لديهم ما يفعلونه ، فذلك موقف الجهلاء الذين يتخذون غير الطريق الحق . ﴿ **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي ، لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي**﴾ . (قرآن كريم ١٨ : ١١٠)

وعلى وجه التحديد ، إن البحث عن المعرفة الدينية لا ينتهي ، لأنه أبدى ... وبدقة أكثر لأن الهدف من البحث هدف غيبي فهو لذلك غير قابل للنفاد .

وعلاوة على ذلك نجد أن تطبيق المعرفة الدينية على الحياة ومشاكلها غير محدود لأن الحياة نفسها غير محدودة في احتياجاتها وأوضاعها .

ومع ذلك يمكننا أن نظل واثقين من أن الاكتشافات النقدية للإنجيل ... على سبيل المثال .. ومن أن التوراة لم تكتب بواسطة موسى عليه السلام ، أو أنها تحتوي على تجاوزات تاريخية وأنها تتضمن لذلك تجاوزاً في المعلومات الجغرافية والحساب . أو أن رعاة الكنائس الأوائل — وليس المسيح عليه السلام — هم الذين أملوا التصور المسيحي عن ذات الله سبحانه وعن الإنسان وعن الخلاص وعن الكتاب المقدس بل وعن

الكنيسة نفسها . وكل تلك التصورات لا مكان لها بالنسبة للقرآن الكريم .

إن بعض الأحاديث في واحد أو أكثر من كتب الجوامع الحديثية المقبولة ربما يتحول بالتحقيق الدقيق إلى حديث غير موثوق بسنده ، وهذه الحقيقة لا تزعج الباحث المسلم لأنه يعلم تماماً تعدد الدرجات في الصحيح . فهناك الحديث القدسي والحديث الحكمي والحديث الفعلي ، والحديث المتواتر ، وحديث الآحاد والمسند والمتصل والغريب والمشهور والحسن .. الخ .

في النهاية .. فالنقاد المتحيزون الذين يظنون أن الاتجاه النقدي للمدنية جاء بكل تأكيد ليفسد على المسلمين إيمانهم وولاءهم لكتابهم المقدس .. هذا الاعتقاد مبني على تشبيه القرآن بالانجيل وقياسه عليه ، ولكن القرآن يختلف عن الانجيل في المحتوى وبالتالي فمناشدتهما لعقول الناس مختلفة شكلاً وموضوعاً .

وبالتالي فليس من الضروري أن ما حل بالإنجيل من فقدان الثقة به والولاء له سوف يحل أيضاً بالقرآن الكريم .

ج ــ الشريعة :

إن أروع ما يميز الروح الإسلامية هو الشريعة ، ويعتبر الفكر الأصولي لدى المسلمين مظهر من مظاهر قوتهم .

فالشريعة هي تجسيد للتصور الإسلامي .

إن الشريعة الإسلامية شريعة إلهٰية باعتبارين :

أولهما : باتحادها مع التصور الإسلامي أو باشتقاقها منه بقدر ما تحتويه من مباديء أخلاقية ، هي مضمون الإرادة الإلهٰية .

ثانيهما : أحتواؤها على عدد من التصورات المحددة سلفاً لأنها مأخوذة من القرآن الكريم مباشرة .. وفي كلتا الحالتين يمكن أن يقال إن الشريعة الإسلامية شريعة إلهٰية طالما أن الإرادة الإلهٰية معروفة للبشر .

وهذا النوع من المعرفة (- God - in Percipi) يختلف مع التصورات الأخرى التي تعتبر الإلهٰ مجهولاً بصفة مطلقة (God - in - esse) من قبل البشر .

والمشيئة الإلهٰية معروفة في القرآن والسنة ، وهي بالنسبة للمسلم واضحة كل الوضوح وتكوِّن العمود الفقري للحياة على الأرض ، وفضلاً عن أنها تتناول الأمور الاعتقادية والحقائق الدينية المقدسة التي ذكرت من قبل ، فهي تتضمن كذلك المحرمات أو المحظورات (كالدم ولحم الخنزير والخمر والميسر والأصنام والربا) . كما أنها تتضمن الحدود أو القوانين الجنائية (كالزنا والسرقة وقطع الطريق والردة .. إلخ) .. وقوانين الأحوال الشخصية (كالقوانين التي

تخص الأسرة من زواج وطلاق ونسب وميراث) . أما ما تبقى من الشريعة فهو من أعمال البشر ، مفصل ومدروس حسب مصالحهم وتصورهم في حدود التعاليم القرآنية الأساسية (العدالة والمساواة والحرية والإحسان .. الخ) . مسترشدين في ذلك بالسنة النبوية الشريفة .

وإذا كان التوحيد يشكل ماهية الإسلام وأنه ثابت وغير قابل للتغير على الإطلاق .. فإن الشريعة تكوِّن كيفيته . وهي ثابتة إلى حدٍ ما عندما تكون نابعة من القرآن والسنة في صيغتها الشكلية ، وتكون متغيرة نسبياً عندما تأخذ صبغتها الشكلية من البشر .

لقد أسس الفقهاء قديماً **علم أصول الفقه** كسيد لكل العلوم عندما أدركوا كل الإدراك أن النظرة الإسلامية لدى الفقهاء لن تنضبط انضباطاً شاملاً عند تجسيدها أو تطبيقها إلا بعلم الأصول . وكذلك لأن شطراً كبيراً من الشريعة قابل للإجتهاد وللتفسير المتجدد المتغير .

يتكون هذا العلم ــ علم أصول الفقه ــ من المباديء الأساسية لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن القواعد التي بها تستنبط الأحكام من هذين المصدرين الرئيسيين ، ومن المباديء المنظمة لصياغة الأحكام التي لا تستنبط من هذين المصدرين مباشرة .

وبالنسبة لفهم النصوص ، اجتهد العلماء في وضع قواعد النحو والصرف في اللغة وكذلك علم المعاني ودلالات الألفاظ وكذلك علم التفسير .. وقد أسست كل هذه العلوم على ما تحمله اللغة العربية من حسٍ موروث عبر الأجيال .

وكذلك استنبط المجتهدون قواعد القياس من الاستدلال المنطقي والتناظري .

وبالنسبة لاستنباط أحكام جديدة ، فقد حدد علم الأصول مقاصد الشريعة وكيفية الاستنباط منها بدقة في غياب النص القرآني ولكن من خلال الواقع العملي لحياة الناس (كالاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستدلال أو استصحاب الحال) .

كل ذلك بالإضافة إلى الاستدلال القياسي وهو النوع الوحيد الذي سماه الفقه الشافعي إجتهاداً .

ذلك التأويل المنطقي المبدع الذي اعتبر مصدراً من مصادر الشريعة تالياً للقرآن . لقد عضد الفقه الشافعي ذلك المصدر الفعال بالمقولات التالية التي تعتبر أول مباديء وضعت لصناعة القوانين :

١ ــ الحكم الناشيء عن علة يدور معها وجوداً وعدماً .

٢ ــ قد تتغير الأحكام بتغير الأزمان

(الظروف والأماكن .. الخ) .
٣ ـــ لم يجعل الله سبحانه في الأحكام الشرعية مشقة ولا حرجاً على الناس .
٤ ـــ الضرورات تبيح المحظورات .
٥ ـــ المشقة توجب التيسير .

وهكذا فالشريعة ليست فقط نظاماً كلياً محكماً شاملاً من القوانين تحكم كل مظهر من مظاهر السعي الإنساني ، بل إنها متفاعلة قادرة على التغير والتطور ، وقادرة على متابعة تيار الحياة بكل اتجاهاتها . وممسكة بيدها نحو مقاصد الشريعة الإسلامية . ونحو تحقيق الأهداف التي من أجلها سُنَّت هذه القوانين .

لقد أفاد المسلمون أنفسهم من هذه الفعالية خلال التاريخ .

حقيقة أنه عقب القرن الثالث عشر كان المسلمون محافظين على غير ما ينبغي ، عازفين عن استعمال منابع الفعالية التي بين أيديهم . وهذه الحالة التي تأتي وتذهب وقد أتت وذهبت فعلاً . ولمدة مائة عام أو يزيد نادى كل مسلم جدير بالاعتبار بإعادة فتح باب الاجتهاد . وأعظم مثال على هذه الدعوة شيخ الإسلام ابن تيمية قطب القرن الرابع عشر وأقرب منه عهداً محمد بن عبدالوهاب وشاه ولي الله الدهلوي ومحمد بن علي السنوسي ومحمد أحمد المهدي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي .

ولقد وقفت الحركات التي يمثلونها بصلابة خلف ضرورة الاجتهاد . وأن التحديث تحدٍ وحقيقة تجريبية دون نقاش . وكذلك حقيقة أن المسلمين الذين يواجهون التحديث يلجأون إلى فعالية الشريعة للوصول إلى التحديث المطلوب .

أما هؤلاء الذين يقفون جامدين أمام التحدي فلا اعتبار لهم ، وسوف يقصيهم التاريخ جانباً كما سوف تجرفهم قوى الإسلام الفعالة والخلاقة .

إن الشريعة الإسلامية بطبيعة بنائها المرن واستعدادها للتوافق مع متطلبات كل عصر مع الحفاظ على هويتها النقية ، ستستمر كما كانت منذ البداية مناسبة لكل زمان ومكان .

لقد اتخذت بعض الاصلاحات المطلوبة مكانها فعلاً في قوانين الأحوال الشخصية في بعض الدول العربية والإسلامية مثل سوريا والعراق والجزائر وتونس وباكستان واندونيسيا وغيرها .. أما في مجال القانون المدني فمعظم الدول الإسلامية مازالت محكومة بالقوانين التي كانت موجودة منذ عهود الاحتلال . وجدير بالذكر أن الأردن كان رائداً في تبني دستوراً مدنياً حديثاً مؤسساً كلية على مباديء الشريعة الإسلامية ، وقد أعد هذا الدستور أحد كبار رجال القانون المعاصرين وهو فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا .

وبكل تأكيد يستطيع الانسان أن يجزم أن بقية العالم الإسلامي سوف يتبع هذه الجهود الرائدة إن عاجلاً وإن آجلاً .

د ــ التحليل الإحصائي :

يبلغ تعداد مسلمي العالم اليوم أكثر من بليون نسمة ولا توجد قوة تدميرية أو تخريبية تستطيع أن تمحوهم من على ظهر الأرض ، وفضلا عن إيمان المسلمين بضرورة دعوة غيرهم إلى الإسلام ، فهم أنفسهم يتزوجون من غير المسلمات وينجبون ويبحثون عن الخدمات الطبية والغذائية والصحية ليحملوا الإيمان إلى سلالاتهم وأجيالهم القادمة ، وعلى الأرجح سوف يستمرون في الزيادة بالتوالد وباعتناق عناصر جديدة للدين الإسلامي فالمسلمون يتزايدون بمعدلات أسرع من معدلات معظم المجتمعات الأخرى .

إن العوامل التي أدت إلى الأخذ بنظام إيقاف النمو السكاني في الغرب (ZERO GROWTH) لا توجد فرصة لقبولها لدى جماهير المسلمين . فالعوامل الاقتصادية أو الرغبة في رفع مستوى المعيشة بالحد من عدد الأفواه المطلوب إطعامها ، أو الرغبة في زيادة فرصة التمتع بوقت الفراغ نتيجة للعناية بعدد أقل من الأطفال .. كل ذلك يسير في طريق ينافي قواعد الأخلاق والقيم الإسلامية .

فالحق سبحانه وتعالى يأمرنا في القرآن الكريم بقوله ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم**﴾ (١٧ : ٧١) إن حديث الإحصائيين عن أن التعارض بين النمو السكاني بمتوالية هندسية وبين النمو الاقتصادي بمتوالية عددية سينتهي حتماً بكارثة ، هذا الحديث أشبه ما يكون بتخويف لهم .

إنهم يعتقدون أن الكارثة سوف تحل بالطبقات الحاكمة أولاً . ثم بالطبقات الرأسمالية بعد ذلك ، أما بالنسبة لهم ، فهم واقعون تحت وطأة الفقر ، ولن يضيف التمرد السياسي أو الاجتماعي والاقتصادي إلى معاناتهم الشيء الكثير .

ثالثاً : لقد علمهم إيمانهم أن عطاء الله سبحانه ماله من نفاد كما تعلموا بإيمانهم أن العلم والتقنية لا حدود لهما يتوقفان عندها . وأن حقهم في الانتفاع بالطبيعة بما أوصلهم إليه العلم والتقنية لا حدود له .. وبهذه العطاءات فإن مسلمي العالم يتزايدون بمعدل ١٠٠٪ كل ٣٠ ــ ٤٠ سنة تقريباً . وسوف يبلغ تعدادهم غالباً ــ بعد مائة سنة من الآن ــ حوالي ٢ ــ ٣ بليون نسمة ــ مالم تحدث كارثة عالمية .

٢ ــ عوامل التغير والاضطراب :

أ ــ التعليم : لقد انحرفت رغبة المسلمين في المعرفة ــ خلال فترة الانحدار (القرن

١٣ — ١٩) — بسبب انغلاق المنهج الصوفي وتسلط شيوخه واتخاذهم طريقاً مبتسراً لاصلاح النفوس وتزكيتها من خلال الشعوذة وما يصاحبها من أعمال السحر والتقديس والتنجيم والخرافات .

وبنفس الدرجة فقد أوهن التصوف من عزيمة المسلمين وجعلهم عازفين عن الاندماج والتغلغل في شئون الأمة العامة وتحمل مسئولية ترشيدها وادارتها .

لقد أغرت الصوفية المسلمين بالسكون والانعزال في الزوايا وبنكران الذات بعيداً عن العالم والتاريخ .

ولقد وقعت الأمة الإسلامية المحرومة من اليقظة الجماهيرية غنيمة للسلاطين المستبدين الذين سخروا الطاقات لخدمة مصالحهم وأمجادهم . مما جعل إهتمام الجماهير بشئون الأمة أمراً بغيضاً وكريهاً .

كل هذا الانهيار الذي حملته السحابة الصوفية السوداء — قد استغرق قرنين من الزمان ومازال مفعوله قائماً أمام أعيننا .

وفي كل إقليم من العالم الإسلامي تياران مسموح لهما بالعمل لمناهضة الصوفية .. ولكل منهما دوافعه التي تختلف عن الآخر وربما تكون الأهداف متضاربة .

القوة الأولى تمثلها الحركة السلفية أو حركة إحياء التراث ، والثانية تمثلها محاولات المعاصرة أو التحديث .

والسلفية في أصلها روح إسلامية صافية نابعة من الإيمان الحقيقي . لقد أدرك المسلم إنطلاقاً من إيمانه أن زيغ التاريخ وانحرافه يكون بابتعاده عن مبادىء الإيمان . لقد أدى وعيه بالديانات السماوية إلى إعتبار التاريخ دالّة على استقامة الإنسان أو عدم استقامته .

والتي جعلها الله نتيجة لإختيار الإنسان السير في طريق الخير أو الشر . ومن هنا كان من الطبيعي بالنسبة للمسلم أن يفكر بإعادة بعث التاريخ ومكانة المسلمين فيه ، الأمر الذي يجب أن يسبقه بعث الإيمان من جديد ، بقيمه وتطبيقاته في قلوب المسلمين وحياتهم .

ولذلك فإن نموذج الرسول ﷺ وصحابته والذي وضعه الإسلام دائماً معياراً للصلاح مع الاهتداء بهدى القرآن الكريم — هو المثال الذي يجب أن يعود إليه كل المسلمين .

السلفية إذن ليست إلا عودة إلى سنة الرسول ﷺ وصحابته الكرام كما أمر الله باتباعها . عودة لمبادىء القرآن والسنة النبوية التي طبقها عملياً الرعيل الأول من المسلمين كنظام للحياة .

وبعيداً عن تجارب الضعف والتحلل في جانب ، والشعور بالقدرة والحيوية والاهتمام الشديد بعظمة أهداف الإسلام في الجانب الآخر ، فإن الرغبة أكيدة في إعادة تشكيل الوضع الراهن في كل ركن من أرجاء العالم الإسلامي .

في كل مكان سمّت الحركات نفسها سلفية ، في ثقة وعزم على إعادة تشكيل الحاضر على شاكلة الماضي وعظمته لتعيد للإسلام مجده وللنظرة الإسلامية عزها على دعائمها الصلبة التي أسسها الرسول ﷺ ، وصحابته الراشدون ، ذلك التصميم كان نابعاً من ضمائرهم وهدف مسعاهم الإصلاحي .

من هنا كانت تسميتهم وكانت طبيعة حركاتهم الإصلاحية . وكان من الواضح أن التربية هي ميدانهم الأساسي .

لقد حاولت زاوية الصوفية أن تكون هدفاً للإصلاح وبالتالي محلاً لتنظير جديد (كما هو الحال في الطريقة النقشبندية للشيخ أحمد سيد هندي من الهند ، أو السنوسية والتيجانية في شمال أفريقيا) .

وكذلك حاولت المدارس والكليات الإسلامية العامة كما في الحركات الإصلاحية للأفغاني وسيد أحمد خان ومحمد عبده .

لقد تجددت مناهج المدارس لتواكب الروح الجديدة وتسابقت كل من الزاوية والمدرسة في تنشئة جيل من المسلمين القادرين على تحقيق المثل العليا كما فعل الأسلاف .

القوة الثانية : هي تيار التحديث . الذي ينبثق أيضاً من نفس المنطلق ، وبرغم ذلك قد اختار طريقاً آخر ألا وهو تقليد الغرب . هذا الطريق يعتمد على تبني طرق الغربيين التنظيمية ومهاراتهم وأفكارهم وبالتالي السماح لهم بفتح مدارس لتعليم المسلمين أو إرسالهم للدراسة في معاهد أوروبا .

وعندما يقع أي بلد إسلامي تحت الإحتلال الأوروبي ، فإن مثل هذه المقاييس لا تصبح خيارات يستطيع المسلمون أخذها بحرية وإنما تصبح أمراً محتوماً . إن الحراب الأوروبية تقف خلف المدارس الجديدة ، تحملها كتبهم المدرسية أو أفكارهم أو مدرسوهم القادمون مباشرة من الغرب .

كان هدف المدارس الجديدة من خلال الاستعمار هو التبشير المسيحي بين المسلمين أو على الأقل زعزعة إيمانهم بعقيدتهم ، وزيادة تعلقهم بالدنيا ، وذلك بصبغهم بالثقافة الأوروبية وبالتالي يصبح تعاونهم مع الغزاة المستعمرين أمراً ميسوراً .. وأخيراً لجعلهم بعيدين عن علوم الطبيعة ..

بعيدين عن أسرار القوة العسكرية ومن ثم لا يهددون الوجود الأوروبي في العالم الإسلامي .

عندما انسحبت الادارات الاستعمارية ، تركوا زمام القوة في أيدي المتخرجين من هذه المدارس ، لأنهم كانوا أنسب الفئات لإطالة الوجود الاستعماري تحت أقنعة أخرى . وهكذا أعطيت هذه المدارس فرصة للحياة كما منحت قوة جديدة للاستمرار هي قوة القومية والتقدم واللحاق بالمستعمرين السابقين . لقد أُعدو إعداداً يؤهلهم لتدريب الجيل الجديد من العلماء والفنيين على قيادة الحياة الإنسانية نحو الهدف المنشود .

وقد تلقى التصوف ضربات قوية من كلا تياري التعليم ، التقليدي والتجديدي . وكذلك تلقت نفس الضربات الخرافات والخزعبلات التي التصقت به . وللالتحاق بكلا النوعين من المدارس كان لابد من تحرير الدارس من هيمنة شيخ الطريقة الصوفية عليه . ومن ثم فقد أنجزت المدرستان على الأقل واحداً من متطلبات الإصلاح .

فقد تمكنتا ـــ على وجه التحديد ـــ من تنقية الوعي الفكري من التصوف المتآكل ومن الخضوع لسلطانه .

وحتى الآن مازالت المدرستان ضعيفتين جدا رغم ما تبذلانه من جهد للاستمرار في تحقيق أهدافهما الايجابية .

فلم تنجح بعد المدرسة التقليدية في ترجمة التصور الإسلامي إلى نموذج قادر على اثبات نفسه والصمود على أرض صلبة أمام أعدائه .

ولم تنجح المدرسة التجديدية في استزراع التصور الأوروبي الذي يمثل المصدر الحقيقي لقوتهم وإبداعهم . فضلا عن أنها بقيت شوهاء مجردة من الحياة ومن القدرة على النمو .

إن المدارس التجديدية في العالم الإسلامي تقلد الغرب دون إدراك لروحه ـــ ناهيك عن إحتوائها ـــ ولذلك فقد حُكِمَ عليهم بألا ينتجوا شيئاً أكثر من التقليد المتواضع . وقد أنتجوا فعلاً عدة أجيال على هذه الشاكلة .

لقد شهد هذان التياران التربويان المتشعبان تاريخاً عاصفاً . وكانت تلك العواصف تهدأ ـــ في العهد الاستعماري ـــ بأحد عاملين ، بالوجود العسكري الأوروبي كحماية ، وبرغبة المسلمين في تعلم الحيل الجديدة للمعرفة الأوروبية على أمل الوصول إلى مركز قوة كافٍ لمعارضتهم فيما بعد .. وقد انتشرت المدرسة التجديدية في عهد الاستقلال ولاقت قبولاً من عددٍ كبير من المسلمين على أنها طريقهم إلى التقدم الوطني وإلى اعادة البناء الذاتي وإلى تمكين الأمة من السير قدماً في مضاهاة الغرب .

ولقد عمّ شعور في العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين هو على وجه التحديد — أن المدارس التجديدية قد فشلت في انجاز ما وعدت به ، فالدول التي تدور في فلك التجديد والتمدن مازالت على حالها من الضعف والوهن رغم عدم وجود طرق صوفية في الوقت الحاضر تعلق عليها فشلها . ذلك الشعور هو الذي يقف وراء إغلاق

الجامعات الايرانية ومساندة الثورة ، وهو في الحقيقة نفس الشعور الذي وراء المؤتمرات الدولية الأربع في التعليم الإسلامي والتي خطط لها ونظمت من قبل السعودية .

وهو نفسه أيضاً الذي يقف وراء محاولات المعهد الدولي للفكر الإسلامي « حول أسلمة المعرفة » .

ليس معنى ذلك أن هذا الشعور سيمهد الطريق أمام التعليم في المستقبل ويجعله سهلاً ميسراً فالمقاومة له ستزداد حتى تكتمل ترجمة ونقل المنظور الإسلامي إلى نموذج واقعي معاصر .

ومع ذلك فسوف يشهد القرن المقبل التمرد المصحوب بالثورة الحقيقية وبالتحديد عودة إلى المنظور السلفي وإعادة صياغتها بما يتلاءم والقرن المقبل .

ب : اتحاد الأمة :

لقد جاء الإسلام لخدمة الأهداف العليا للمجتمع الانساني كافة — كجزء مكمل لرسالته .

ويمكننا أن نؤكد أن الفروق بين الناس محتملة الوجود — بل هي واجبة — تبعا لتفاوتهم في الأعمال التي يؤدونها والفضائل التي يتحلّون بها . ولكن أي تفاضل بينهم ، قد اعتُبر منذ الأزل ومنذ نشأة الخلق الأولى تعبيرا عن علاقة المخلوق بالخالق عز وجل ، ومن ثَم فهو تعبير عن وحدانيته وسموه . حيث لا يوجد ثمة تعارض بين صفات الله المقدسة وبين ذلك التفاضل القائم فيما بين مخلوقاته منذ نشأتهم .

لكل ذلك فقد اعتبر الإسلام العنصرية أو أي نظام يقوم على الانتخاب أو الاختيار أو على أساس طبقي أو عرقي أو عصبي كتحدٍ للتوحيد . ولذلك صارع العصبية القبلية حتى النهاية أينما قابلها ، مبتدءاً بمهدها الرئيسي .. مكة .

ومن جهة أخرى فلم يغفل الإسلام الطبيعة الدقيقة للحياة الانسانية ، فلقد اعترف بالعائلة في أوسع نطاق لها وعزز

تماسكها وصلابتها بقوانين الثبات والوراثة ، ولقد اعترف أيضاً بالكيانات العرقية الممثلة في اللغة والعادات بل واتخذه كأساس للتغير المطلوب ولإثراء الحضارة الإسلامية ، طالما توافقت هذه الكيانات العرقية مع متطلبات الشريعة الإسلامية .

لقد فرق الإسلام بين النزعة الوطنية ، والنزعة الشعوبية . الوطنية كواجب يفترض أن يقوم به الانسان بشيء من الأفضلية والتمييز يتناسبان مع قربه من بني وطنه وما عليه من حق الدفاع عنهم . والشعوبية التي يتنازل فيها الانسان عن قيمه لوجوده العرقي حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحة الأمة الإسلامية .

إن العالم الإسلامي يطالعنا اليوم بمثل هذا التنوع الكبير من الثقافات البديلة بكل دقة ــ لانه لم يكن من هدف الإسلام تدمير الاقليمية ولا العرقية . ولكن كان هدفه ترويضها ليجعلها تخدم مصلحة الجميع .

وكما روض الإسلام النزعات العرقية فقد أثراها باللغة العربية وعلومها ، والقانون وعلومه والآداب والعلوم الإسلامية المختلفة . لقد أزال الحواجز وجعل من كل كيان عرقي مجتمعاً مفتوحاً يسمح بتدفق القوى البشرية من مكان إلى آخر وكذلك يسمح بتدفق الثروات والعمل والأفكار والعلم والثقافة أي أنه أزال الحواجز والحدود بين أرجاء العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال فقد كان باستطاعة قاضي جاوا أو طشقند أو بخاري أن ينزل إلى مكة أو القاهرة أو دار السلام ويستقبل فيها بمايليق بمكانته العلمية والأدبية كما كان بوسعه أن يتزوج من أي بلد إسلامي دون اعتراض ويقضي بقية حياته كسائر المواطنين .

وعلى الرغم من استمرار السيطرة السياسية العسكرية لدولة إسلامية واحدة (دولة الخلافة) على العالم الإسلامي لحقبة من الزمن فاقت أي فترة استعمار عالمي ، إلا أن الاقاليم المختلفة كانت تعتمد على نظمها السياسية الخاصة بها محققة بذلك نوعاً من الاستقلال . ولم تدمر تلك الأنظمة المحلية بقدوم الإسلام إذا كانت هي سابقة عليه لأن الإسلام لم يذهب إلى هذه المواطن بهدف تقييد الحريات السياسية . أو أنهم تقدموا تبعاً لتقدم الإسلام لأن الأسلمة تسري بسرعة أكثر من التعريب بما بينهما من اتحاد ضمني وتجانس على مستويات الثقافة المختلفة .

ولم يكن التقسيم إلى دويلات تحت إمرة حاكم أو أمير ذا تأثير يذكر على الوحدة التي

يجمعها الإيمان سواء في مجال القانون أو التعليم أو الفنون ، والحقيقة أن مظاهر الاتحاد السياسي قد استمرت في صور منها الهدايا التي كانت تقدم سنوياً إلى الخليفة ، وفي خطبة الجمعة حيث يتوسل فيها إلى الله أن يحفظ الخليفة ويديم حكمه ويمنحه النصر على الأعداء .

وحتى في حالات الانفصال التي حدثت وأعلن فيها الحاكم نفسه خليفة على الأقليم الذي يحكمه مثل الأمويين في قرطبه والفاطميين في القاهرة — حتى في هذه الحالات — استمرت الوحدة في القانون والأنظمة الدينية وفي الفنون والعلوم . بل وكانت تدعم ويحرص على تقويتها .

إن النزعة القومية قد انتشرت في العصر الحديث بين الأقاليم الإسلامية بتأثير من الغرب سواء كانت هذه الأقاليم تخضع لنظام استعماري مباشر أو غير مباشر من خلال نزعة التقليد مذكين بذلك في خبث للنزعة الشعوبية ولقد كانت نيران هذه الفكرة تزكى باستمرار بواسطة القوى الغربية ، من جهة بمتابعة اهتماماتهم من خلال التقسيم والاحتلال ، ومن جهة أخرى لأن الانفصال روح يعرفها الاستعماريون جيداً ويشجعونها .

ثانياً : نفس النيران كانت تغذى بواسطة المواطنين التواقين لمحاربة الغرب أو الصدام به متصورين أنه ليست هناك وسائل أخرى لمحاربته سوى منافسته .

ثالثاً : بانسحاب الاستعمار وإحلال محله دولاً مستقلة على أساس من التجزئة المحلية .. وجد العالم الإسلامي نفسه مجزءاً إلى دويلات قومية منفصلة . وفي النصف قرن الأخير لم تتحد فقط هذه الدول مع بعضها البعض .. بل وعملوا ضد مصالح بعضهم .. وشنوا حروباً ضد بعضهم البعض .

اليوم لا تكاد توجد حدود بين دول إسلامية لم تشهد توتراً أو اغتصاباً وإراقة دماء . وأسوأ هذه الحروب كانت حرب اليمن — السعودية ، وحرب اليمن — مصر ، وحرب اليمن مع اليمن ، وحرب اليمن وسلطنة عمان ، وحرب الباكستان مع بنجلادش والمواجهة الماليزية الاندونيسية في كاليمانتان (Kalimantan)، والمجابهة الجزائرية المغربية في الصحراء ، والحرب العراقية الإيرانية والتوتر بين مصر وليبيا ، وبين السودان وليبيا ، وبين سوريا والاردن ، وبين سوريا والعراق ، إلخ ...

إن القومية أو بمعنى آخر الشعوبية الجديدة ليست في طريقها للإختفاء . بل في الحقيقة إنها تنمو مكتسبة مزيداً من المؤيدين من بين صفوف المتعلمين في العالم

الإسلامي . أما الباقون وهم يشكلون الغالبية العظمى فلم ينبهروا بادعاءاتها .. إنهم يسيرون وراء القيادة وغدا سوف يمنحون تأييدهم لقيادة إسلامية بحماس أكثر مما يؤيدون به قادة القوميات اليوم .

والسبب في أن القومية لا تحظى لديهم إلا بالقليل من القبول هو شعورهم الإسلامي القائم أساساً على التوحيد الذي لا يستطيع أن يفهم ــ دعك من الإذعان إلى ــ مبدأ التعصب العرقي والذي يعتبر العرقية غاية في حد ذاتها ويعرف الإنسان على أساس من الصفات العرقية المميزة .

أما القومية فهي عديد من النزعات العرقية المختلفة والتي تنافست مع عالمية الإسلام لأكثر من جيل . وقد أسست وشجعت في باديء الأمر بواسطة الاستعماريين والان تحصل على الدعم من معظم حكومات العالم الإسلامي . وعلى الأرجح أن القومية ستستمر في النمو ــ بغض النظر عن ذلك التأييد ــ ولكنها لن تكسب الجولة الأخيرة . ومن جهة أخرى فإن عالمية الإسلام ووحدته قد أصيبتا بنكسات في عقول الشعوب المسلمة في هذا القرن فلقد كان يدافع عنه من قبل التقليديون الذين لم يكونوا يحظون بكثير من الاحترام بين الطبقات المتعلمة . إن دعاة الوحدة الإسلامية كانوا في حالة عجز وكانت حججهم واهية بسبب جهلهم بحجج الغرب والتي طور بها أنصار التجديد مناقشاتهم من أجل تقدم القومية .

لقد بلغت القومية أوجها بين المسلمين في الفترة من ١٩٥٦ ــ ١٩٦٧ ، وكان كل من جمال عبدالناصر وأحمد سوكارنو من أشد الداعين لها . وهرعت السياسة السوفيتية لتأييدها . ومع ذلك ففشلها في إنجاز ما وعدت به ــ وبالتحديد الاتحاد القومي ، القوة ، التحرر ، الكرامة ، الرخاء الاقتصادي .. فشلها في كل ذلك أدانها في أعين الجميع ، وكذلك التحول العنيف لمراكز القوى في اندونيسيا وحرب الايام الستة .. والحرب الباكستانية .. كل تلك العوامل جعلت قلاع القومية تنهار في أعين المسلمين وضمائرهم .

ومنذ ذلك الحين فقد تفتحت أعين المسلمين على نقاط ضعف النظم القومية في مجالات السياسة ، والاقتصاد ، وعلى المستوى الاجتماعي وكذلك في الزراعة .

وفي نفس الوقت الذي تطلبت فيه الوحدة الإسلامية ــ كهدف أسمى للحركة الإسلامية وكمحتوى تكميلي للنظرة الإسلامية مدرسين جدد ومدافعين جدد ، فإنه كان يتم اضطهاد الاسلاميين وإقصائهم إلى أبعد ما يمكن عن مراكز القوى وبعيداً

عن مجابهة الجماهير . من أجل ذلك فقد لجأوا إلى صب نقدهم على النظم القومية وتدريب مجندين جدد من أجل الحركة الإسلامية العالمية .

إن العقيدة الإسلامية وما ولدته من حركة عالمية قد أصبحت نوعاً من الملاذ الفكري والروحي لأولئك الجامعيين من أنصار القومية العلمانية أو التعليم الأجنبي ، وقد تحرروا من الوهم بسبب فشل القومية ، وذلك دعّم طاقة الحركة لإقناع الاخرين بحيوية وملاءمة العقيدة الإسلامية .

واليوم فالحركة الإسلامية هي الأقوى والأكثر أنصاراً في أوساط الجامعات الإسلامية في العالم أجمع .

إن استئناف القضية الإسلامية محكوم بالتصور الاتحادي ، ومرتبط بازدياد عدد المتعلمين المؤيدين للقضية بغض النظر عن التحاقهم بالحركة أم لا . لقد جاء الضعف الحالي لجامعة الدول العربية متوافقاً مع النهضة في نفوذ منظمة العالم الإسلامي والحركات الإسلامية في معظم أرجاء البلاد الإسلامية .

ج ــ التطور :

١ ــ وجهة النظر القومية :

إن التطور في اتجاه التعليم والتصنيع ، والاصلاح الزراعي ، وتحسين سبل التجارة ، وإعادة بناء المجتمع على مؤسسات سياسية واجتماعية أكثر حيوية ، كان له تصور سابق لدى الشعوب الإسلامية في القرنين السابقين .

ولقد كان المثل الأعلى للتطور في أي مكان هو النموذج الغربي والذي بدأ أولاً في الدولة العثمانية ومصر ثم في الدول الإسلامية بعد حصولها على الاستقلال ، وقد صممت المؤسسات بحيث تربط الاقتصاد الوطني بالبلد المحتل بصفة أساسية . وكان ذلك مطبقاً في التعليم وفي الزراعة والصناعة كما هو في التجارة ، لقد عنوا بربط البلاد برخاء وازدهار البلد المحتل ، بينما ظلت التنظيمات السياسية للبلاد الإسلامية تزود ما أمكن بالخطط السياسية في الدول الاستعمارية عند الحاجة على أمل استبعاد فرصة التغيير الجذري .

وكانت حالة الزراعة في العالم الإسلامي متشابهة ، فبينما كانت النظم الاقتصادية تمنع وصول القمح السوري والبلح العراقي إلى القاهرة ــ والأرز المصري والسكر والقطن إلى سوريا والعراق .. فقد كان على الجميع أن يصدروا إنتاجهم إلى الدولة الاستعمارية التي توزعه بعد ذلك بما تراه مناسباً . في نفس الوقت الذي كانت فيه رؤوس الأموال المستثمرة تصب عند الملاك من الطبقات

الكبرى بسبب الروابط السياسية . تلك المبالغ التي كانت غالباً ما تنفق في المضاربات والمغامرات .

وفوق ذلك كله .. فإن إغراء الحياة في المدينة كارتفاع الأجر والرغبة في تقليد الطبقة الارستقراطية .. الخ كل تلك العوامل اجتذبت الفلاح بعيداً عن الأرض وأودعته في مدن الأكواخ حول المدن . أما أولئك الذين قاوموا إغراء الهجرة إلى المدينة فقد كانوا مشجعين من الحكومة — مثلهم مثل المضاربين — ليزرعوا محاصيل ذات قيمة عالية للتصدير .

وبذلك تمكن الاستعمار من زعزعة أسس حياتهم الزراعية وجعل البلد كله معتمداً على تصدير موارده الزراعية واحتياجاته الغذائية .. محرومين من معاهد البحث الكافية لاكتشاف امراض الزراعة وعلاجها ومحرومين من التصنيع ومن فتح اسواق لامتصاص الانتاج ، ومن برامج لتوعية الفلاحين لتحسين معيشتهم ، وهكذا تخبط حقل الزراعة في كل مكان .

وتلك كانت نقاط الشكوى ومطالب الاصلاح التي نادت بها الحركة الإسلامية في مصر عام ١٩٤٠ . فيما يخص الشئون الداخلية للبلد .

ولقد نجحت ثورة ١٩٥٢ لتطابق جدولها المعلن مع جدول أعمال حركة الإخوان المسلمين بكامل تفصيلاته ، ومع ذلك فقد كانت الثورة غير كفء لانجاز ذلك البرنامج .. ومن هنا فقد فشلت .

ولم تكن الصناعة بأحسن حال .. وإنما كانت بنفس السوء . فقد فشت الدعاية الاستهلاكية بين جموع الطبقة المتوسطة ، والتأسِّي بالأرستقراطيين المتشبهين بالغرب .. كل ذلك جعل طلب البلد على المنتجات المصنعة نهم لا يشبع . مع ضغط مصاريف الدفاع بنفس المقدار . وعلى الرغم من أن بعض الحكومات القومية في العالم الإسلامي قد وضعت سياسات وبرامج اقتصادية عديدة إلا أن القليل منها قد نجح . والسبب في فساد تلك الجهود هي نقاط الضعف التالية :—

أولاً : كان الاهتمام منصباً على صناعات محددة تدعم مركز الحكومة ، وليس منصباً على سلسلة انتاجية متكاملة تستطيع كل مرحلة أن تساند التالية لها دون مساعدة من الدول الاستعمارية .

ثانياً : التطور الصناعي يحتاج إلى اسواق كبيرة وثابتة وتلك كانت غير متوفرة بسبب الانعزالية وسياسة الحماية من قبل الحكومات القومية .

ثالثاً : وقوف القوى الاستعمارية وراء تلك الاسواق . كل واحد من الأسباب السابقة كافٍ بمفرده أن يعوق التطور الصناعي ، واجتماعهم معاً جعله أمراً مستحيلاً .

إن الخلافات السياسية بين مصر والعالم العربي التي نجمت عن توقيع اتفاقية كامب دافيد ، قد محت تقريباً في سنوات قليلة المكاسب الصناعية المصرية التي حققتها في عدة قرون ـــ ولعل مناداة الحركة الإسلامية بإصرار بوحدة وادي النيل (السودان ومصر) ووحدة الوادي بما يحيطه من صحراء (ليبيا وتشاد ـــ ارتيريا والصومال) ليعتبر الخطوة الأولى نحو وحدة إسلامية تحتذى بوحدات إقليمية في المغرب والهلال الخصيب .. الخ كل ذلك أمر أصبح أساسياً بدونه لا يمكن أن يكون هناك تصنيع .

والخلاصة ، حتى إذا كانت الرغبة في التطور ـــ الزراعي والصناعي ـــ على الأراضي التي تحكمها حكومات قومية على النمط الغربي ـــ مسلماً به ، فإن برامج التنمية للنصف قرن الأخير لتشهد بفشلهم في إنجاز أهدافهم الذاتية .

ولعل أهم هذه الاعتبارات هو الشحنة الإسلامية التي تعتبر أن التنمية على النظام الغربي لا تتفق وروح الإسلام ومن هنا فهي غير جديرة بإخلاص المسلمين وجهودهم .

٢ ـــ وجهة النظر العالمية :

أولاً : إن الحركة الإسلامية متشوقة بكل تأكيد لأن يأخذ التطور دوره وينجح . ولكن على أساس ألا يعتني بجانب من الانسان ويهمل الجوانب الأخرى ـــ أما ما يعرفه عن النموذج الغربي وما مدى تطبيق هذا النموذج على العالم الإسلامي فقدبُرْهِنَ على ذلك باسهاب والسؤال الآن .. هل يبحث العالم الإسلامي عن احتياجات صناعية ومتطلبات ووسائل رفاهية لأن ذلك هو الاعتبار الواضح الجلي للتطور الصناعي في العالم الإسلامي ؟ .. كوكاكولا ـــ مشروبات كحولية ـــ مستحضرات تجميل مثلها مثل المكيفات ، الملابس الغربية للرجال والنساء والاطفال .. كل هذا كان يحظى بأولوية التطور يلي ذلك الراديو ، التلفزيون ، المستحضرات الطبية ، المبردات ، السيارات ، الجرارات .

أما عن المحاصيل النباتية فهي تعتمد دائماً على الامدادات التي تستورد والتي يمكن منعها في أي وقت يشاء الاستعمار .

والأكثر أهمية من ذلك كله الأولويات الخاطئة المعينة لبرامج التطور وبعدها الشديد عن المثل العليا وتصورات العدالة الاجتماعية . تلك كانت الحال على المستوى المحلي (بين

احتياجات الطبقات المختلفة للجماهير) . وعلى مستوى العالم الإسلامي (بين احتياجات القطاعات المختلفة من الأمة الإسلامية) .

وبرغم ذلك فالسؤال عن العدالة الاجتماعية منفصل عن ذلك ، وقصور النظر في الناحية الاقتصادية سبب الفشل وقصر العمر لمعظم برامج التنمية ، وليس المطلوب أكثر من هدف جاد وجهد جاد وبالتحديد .. تخطيط يأخذ في الاعتبار كل احتياجات العالم الإسلامي ، أو على الاقل جزءاً اقتصادياً منه قابلا للتطبيق .. مثل التغلب على إزاحة العوائق التي تعوق انتقال المواد الخام أو المنتجات المصنعة بين الدول ، لكن لا النظام القومي ولا الاستعمار الجديد للدول المناصرة للصناعة سيسمحان بمثل هذه المساواة أو اتحاد العملاء .

ثانياً : إن النموذج الغربي للتطور مبني على نظام الفائدة بأعلى درجاتها ، ومن ثم على الانتاج فالاستهلاك ، وذلك بالتالي يستلزم قدراً من الغش من خلال اعلانات مركزة مع بعض الاهمال في نوعية الانتاج .. ولكن حق الانتفاع بالطبيعة والتي سخرها الله سبحانه وتعالى للبشر يجب ألا يذهب سدى وبلا ضابط ، وإلا فسوف ينقلب توازن العالم البيئي .. ولذلك فقد عنى الإسلام بالخسارة التي تلحق بالبيئة من جراء سوء استعمال حق الانتفاع بها ووضع اقصى العقوبات على ذلك ، لأن وراء ذلك التصرف تقف حالة من اللا مسئولية الواضحة ، وقصر نظر اقتصادي ونوع من الفساد الأخلاقي .

ثالثاً : إن النموذج الغربي للتنمية يعني بالانتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مركزة .. واهتمامه بكيفية حياة الناس يكاد لا يوجد .

فالصناعة تدعو الناس للهجرة من القرية إلى المدينة دون الاهتمام بصحتهم الاجتماعية .. والمشكلة ليست فقط في الحد الأدنى من الأجر ولكن في تعليم العامل كيف ينفق مكاسبه بأحسن صوره ، وإدارة حياته وخصوصاً وقت فراغه في غايات تعود عليه وعلى أسرته وأمته بالخير . وإذا لم تتحمل الصناعة مسئوليتها تجاه الصحة الإجتماعية والثقافية والروحية للعمال .. فسوف لا تتقابل أبداً مع أهداف الإسلام وغاياته .

رابعاً : كون النموذج الغربي للتطور مهتماً بالفائدة فهو يميل غالباً لتركيز الثروة في أيدي القلة التي توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية ، ومن هنا فالصرخة المدوية للأصوات الاسلامية في كل مكان خلال القرن الأخير المنادية بالعدالة الاجتماعية ، كانت متحملة مسئولية هذه الصيحات لدرجة أن الأنظمة القومية سنت

القوانين الاجتماعية ، وسوغتها للأمة على أنها تطبيقات لاشتراكية الإسلام .. ولسوء الحظ لم يكونوا مسلمين ولا اشتراكيين وكل ما فعلوه هو استبدال طبقة من الاداريين مكان أخرى لإدارة رؤوس الأموال .

إن النموذج الإسلامي للتطور لم يعمل بعد ، ولعل وثاقة صلة الإسلام بالمصنع ، بالجمعية التجارية ، بالمدينة كتنظيم مدني، بالمسرح ، بجموع الطبقات المتوسطة ، بالبطالة والنشاط ، بالمعاهد المالية وبكل أعضاء المجتمع وبمساعيها التعاونية لعل كل تلك الاعتبارات تحظى بشعور فطري لا نهائي .

وسوف يشهد القرن المقبل ـــ إن شاء الله ـــ هذا التحدي الآخذ في النمو بين حملة النظرة الإسلامية من جهة وبين أولئك العلمانيين والقوميين والمناصرين للغرب من جهة أخرى .



أبحاث

علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي*

محمد أبو القاسم
دكا ــ بنجلادش

ترجمه عن الانجليزية
د . محمد رفقي عيسى
جامعة الكويت

حظيت المشكلات الأخلاقية بمناقشة تفصيلية وبدرجات متباينه في التأكيد في خمس من مجالات البحث الفكري الإسلامي ، وهي دراسة تعاليم الإسلام كما وردت في القرآن والحديث ــ وعلم الفقه ــ وعلم الكلام ــ والفلسفة ــ والتصوف . كما أن الأشكال المتنوعة التي تتميز بها طبيعة هذه الفروع وأهدافها قد تركت بصماتها على الاتجاه الذي يمكن أن تسير فيه مناقشة موضوع الأخلاق ومجالها داخل فروع المعرفة هذه وعلاقة هذا الاتجاه وتلك الأهداف بالموضوعات الأخرى مثل علم النفس والميتافيزيقا والمنطق . ولم يحظ هذا الإرتباط بالدراسة الدقيقة التي يستحقها حتى الآن . فقد ركزت الأبحاث الحديثة على العلاقة بين أكثر الأشكال تطوراً للرؤية الصوفية والرؤية الفلسفية للأخلاق وبين قليل من الموضوعات ذات الارتباط ، ولكنها لم تتطرق إلى علم النفس[1]. ويحاول هذا المقال دراسة العلاقة بين المناقشات التي دارت حول الأخلاق في المجالات الفكرية الإسلامية الخمس كلها وعلم النفس لكي يحدّد المدى الذي استخدمته هذه المجالات في الدراسات التي قامت بها وتبيان الأسباب التي دعت إلى هذا الاستخدام. وعلم النفس الذي نعنيه هنا هو علم النفس التقليدي الذي عادة ما يطلق عليه علم النفس القديم والذي يختص بدراسة الروح البشرية أو الشعور على عكس علم النفس الحديث الذي يركز على دراسة السلوك .

(*) هذه المقالة مبنية على بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول علم النفس والإسلام .. جامعة الرياض ــ المملكة العربية السعودية ١٩٧٨ . وقد ترجمت عن :

- Psychology in Islamic Ethics. Muhammad Abul Quasem. Dacca, Bangladesh
The Muslim World, The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary. July- October 1981 Vol. LXXI No 3 - 4 pp. 213 - 227.

القسم الأول

إن القرآن الذي جاء لهداية الناس أجمعين في كل منحى من حياتهم على مر الزمان قد تطرق إلى كل الموضوعات التي تهتم بالإرشاد وعلم النفس والأخلاق مقدماً المبادىء بطريقة واضحة ومختصرة[٢] تجعل من السهل على الأفراد العاديين أن يفهموها[٣]. وحيث أن السعادة في العالم الآخر[٤] هي المرجع النهائي للهداية القرآنية تلك السعادة التي ترتبط بتزكية الروح[٥] وأن هذه التزكية لا تحدث إلا عن طريق المعتقدات والممارسات الدينية الأخلاقية[٦] فإن الأخلاق تحتل مكانة رئيسية في القرآن بينما ترتبط الموضوعات الأخرى مثل علم النفس والسياسة والاقتصاد بالأخلاق على أساس قيامها بدور مساند أو باعتبارها خلفية لها. ولكن لكي تكون الأمور واضحة لكافة البشر فإن موضوعات علم النفس أو أي من هذه الموضوعات الأخرى لم تُعالج في القرآن بطريقة مجردة أو معقدة كما أن التداخل بينها لم يُسرد بطريقة ظاهرة على أساس أن ذلك ليس ضرورياً للممارسات الأخلاقية الدينية، ويصدق هذا على السنة النبوية ولكن الفرق الوحيد أن معالجة هذه الموضوعات كان أكثر تحديداً في بعض المظاهر حيث أن السنة النبوية هي تفسير لتعاليم الله في القرآن وإضافة لها.

ويشتمل علم الفقه الإسلامي[٧] كما ظهر في العصور الوسطى على أربعة أجزاء رئيسية هي: العبادات والمعاملات والنكاح والجنايات[٨]. وقد استنبطت أحكام الفقه من مصادر قرآنية وسنِّيه، عن طريق إعمال الفكر الإنساني فيها. وقد راعى الفقهاء عند بناء هذه الأحكام الظروف الاجتماعية التي ستطبق فيها هذه الأحكام[٩]، كما راعوا أيضاً الجانب النفسي للوجود الإنساني ولكن بصورة أدنى بالمقارنة بالاهتمام الذي أعطوه لعلم النفس في فروع الفكر الأخرى التي إنتعشت في الإسلام. ويرجع السبب في إعطاء هذا الدور المتواضع لعلم النفس في الفقه إلى أن الأحكام الفقهية قد وُجدت من أجل التنظيم السليم لشئون هذا العالم حيث يقوم الفقهاء بتزويد حاكم الدولة الإسلامية النموذجية بالقوانين التي يحكم بها الناس بطريقة تضمن سيادة العدالة والسلم. ولكن هذه القوانين ليس لها إهتمام مباشر بسعادة الانسان في العالم الآخر، حتى الفتاوي التي يصدرها الفقهاء بالنسبة للعبادات والسلوك الموجهة للآخرين من حيث الصواب والخطأ فإنها تقوم على أساس تحقيق هذه العبادات أو هذا السلوك للمتطلبات الشكلية للشريعة وبهذا تجعل القائمين بفعلها بعيداً عن عقاب الحاكم. أما إعتبار هذه العبادات وهذا السلوك من وجهة نظر السعادة في العالم الآخر بصفة أساسية فيخرج عن نطاق الفقه لأن هذه السعادة تعتمد على تزكية الروح[١٠] [١١]ومن هذا المنطلق لم يحظ

بالاعتبار في الفقه سوى القليل من المفاهيم النفسية وفي حدود ضيقة . وتلك المفاهيم هي النية ــ الارادة ــ القصد والغرض ــ الغرائز أو الخوف والجنس ــ حالات العقل الناتجة من الغضب والجوع ومشاعر السعادة والأسى والوراثة والشذوذ العقلي والغباء وغير ذلك . وتوضع تلك الظواهر النفسية في الاعتبار فقط عند إصدار أحكام فقهية معينة ولا يتم تحليلها أو مناقشتها حتى من وجهة النظر القانونية(١٢) .

ويهدف علم العقيدة الإسلامية(١٣) إلى الدفاع عن العقيدة الدينية للرجل العادي ضد ضلالات الهرطقه والبدع(١٤) . ويقوم النظام العقدي في الإسلام على مصادر قرآنية وسنية ، ويعتبر محتواه أساس سعادة الإنسان في الأمور الدينية والدنيوية بما في ذلك القضايا المرتبطة بمشكلات أخلاقية معينة . ومن بينها أصل أو مصدر الخير والشر وعلاقتهما بالله وتبرير وجود الشر والألم في الدنيا إلى جانب الموضوع الرئيسي الذي كان مثاراً للمناقشة في علم العقيدة الإسلامية في العصور الوسطى ، وهو إذا ما كان بالإمكان تحديد مصطلحات القيم مثل « الخير » و « الشر » و « الالزام » في إطار علاقتها بأوامر الله ونواهيه فقط أو أن لها معان موضوعية في ذاتها يمكن أن تطبق حتى على أفعال الله(١٥) . وقد ركزت دراسة أولى هذه المشكلات في علم العقيدة في المقام الأول على البحث في قضية نفسية معينة وهي التي تدور حول الدوافع الداخلية لأفعال الإنسان . وتلك تشمل العمليات العقلية التي تؤدي إلى الفعل كالمعرفة والإرادة والدافع والقوة . الخ . تلك التي جرى البحث فيها بدرجة معينة من الدقة ، وظهرت نظريات مختلفة داخل المدارس المختلفة في علم العقيدة الإسلامية خاصة المعتزلة والأشاعرة(١٦) ، وقد اتبعوا في هذا البحث الطريقة التحليلية وهذا هو السبب في أن الأخلاقيات في علم العقيدة يُنظر إليها بإعتبارها أخلاقيات تحليلية في الإسلام على عكس الأخلاقيات في الرؤية الفلسفية الإسلامية التي تفتقر إلى مثل هذا النوع من البحث .

والرؤية الفلسفية الإسلامية للأخلاق سواء ما أُعتبر منها مطابق لعلم السياسة كما جاء في رأي الفارابي(١٧) قد إستغلت علم النفس إستغلالاً كبيراً نتيجة لتأثرها بالفكر اليوناني . وبينما اعتمدت التعاليم الأخلاقية لأفلاطون وأرسطو(١٩) والكلبيين والقورينائيين والرواقيين والأبيقوريين على مفهوم الطبيعة الانسانية عندهم* ، نجد الأفلاطونية المحدثة مزيجاً من التعاليم الدينية الشرقية والمبادىء الصوفية وفلسفة أساتذة اليونان الكبار حيث تحتل النظريات النفسية مكانة كبيرة وقد حاز هذا الموقف اليوناني تجاه العلاقة بين الأخلاقيات وعلم النفس قبولاً لدى الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى لأنه

يساير نزعتهم . وقد بدأت عملية ربط الأخلاقيات بعلم النفس على يد الكندي[٢٠] (المتوفي ٨٦٦) وطورها الرازي[٢١] (المتوفي ٩٢٣ أو ٩٣٢) وابن سينا[٢٢] (٩٨٠ — ١٠٣٧) والفارابي[٢٣] (المتوفي ٩٥٠) وابن مسكويه[٢٤] (٩٣٦ — ١٠٣٠) وبلغت ذروتها من خلال ناصر الدين الطوسي[٢٥] (١٢٠١ — ١٢٧٤) وجلال الدين الدواويني[٢٦] (١٤٢٧ — ١٥٠١) وعند الملا أحمد النوراقي [٢٧] (المتوفي ١٨٢٨) لفترة امتدت حوالي ألف عام .

وقد قام الفلاسفة المسلمون الذين يرون بسلامة فكرة العلاقة بين علم النفس والأخلاقيات عند الاغريق بإضافة التعاليم النفسية المستقاة من مصادر دينية إسلامية[٢٨] — ومن أعمال الصوفيين[٢٩] — إلى الأفكار اليونانية وهكذا برز إلى الوجود نسق جديد من الأخلاقيات ذو خلفية من علم النفس ومستخدماً لمصطلحات جديدة .

وقد استخدم علم النفس بطريقة أكثر شمولية من الفلسفة الإسلامية في فرع آخر من فروع المعرفة الإسلامية وهو الصوفية في أكثر أشكالها نقاءً وكما يمثلها الصوفيون الكبار مثل المحاسبي (المتوفي ٨٥٧) والمكّي (المتوفي ٩٩٦) والغزالي (المتوفي ١١١١) حيث أن الهدف الأسمى للصوفيين هو تأكيد تحقيق السعادة في العالم الآخر وحيث أن هذه السعادة — كما ذكرنا انفا — تعتمد على تزكية الروح ، نجد الصوفية تركز على المظهر الداخلي للإنسان المتمثل في الباطن[٣٠] . فالصوفية تؤكد بحزم على أن « الأنسان ينظر إلى الظواهر بينما ينظر الله إلى القلب » ومن ثم فإن كل المحاولات الأخلاقية توجه ناحية السمو بحالة الروح[٣١] وحيث أن هذا السمو يحتاج بالضرورة إلى معرفة دقيقة بالروح وطبيعتها وأصلها وبعثها بعد الموت والغرض من خلقها وعلة إتحادها بالجسد وقوتها فإنهم يدرسون هذه المظاهر ويقومون بتحليلها لكي يستخدموا ما ينتج عن ذلك في الأغراض الأخلاقية . ولكن أعمال الصوفيين لا تتساوى بينها في مقدار العمق الذي يعطونه لهذه الدراسة ، فنجد أكثر استخدامات علم النفس شمولية في كتابات الغزالي الصوفية كما تظهر عنده في تخصيص أكثر من باب كامل للمحاورات النفسية[٣٢] بالاضافة إلى فقرات متفرقة حول موضوعات نفسية مختلفة . ويرجع نجاح الغزالي في إعطاء الأخلاقيات تلك الأسس النفسية والصوفية العميقة إلى عوامل متعددة تخرج عن نطاق الدراسة الحالية .

القسم الثاني

بعد أن أشرنا إلى المدى الذي وصل إليه استخدام علم النفس في المناقشات الأخلاقية

في خمس فروع رئيسية من الفكر الإسلامي مع الإشارة إلى أسباب مثل هذا الاستخدام ننتقل الآن لذكر بعض من النظريات النفسية المستخدمة خاصة في الأخلاقيات في مجالي الفلسفة والصوفية مع بيان المكانة التي تحتلها في هذين النظامين . وقد يكون هذا بمثابة محاولة لتأييد وجهة النظر التي سبق التعبير عنها في القسم السابق والتي ترى بوجود علاقة وطيدة جداً بين علم النفس والأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين .

يبدو أن التعاليم النفسية المستخدمة في الأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين تقع في فئتين رئيسيتين(٣٣) أولاهما تلك النظريات المرتبطة بنسق أخلاقي داخل كيان كلّي واحد ومتضمنه فيه ، وأحياناً ما تشكّل هذه النظريات الخلفية البعيدة للتعاليم الأخلاقية بينما في أحيان أخرى نجدها مرتبطة بها بشكل مباشر . ولكن في كلتا الحالتين نجد أنه بدون هذه التعاليم فإن الأخلاق سواء من الناحية الفلسفية أو من الناحية الصوفية ستكون على خلاف ما هي عليه الآن . وثانيهما تشمل تعاليماً نفسية معينة ترتبط فقط بجزء معين أو ببعض الأجزاء في نسق أخلاقي معين وليست جميعها نظريات فلسفية واضحة التكوين ولكن أغلبها مجرد حقائق نفسية توصل إليها الصوفيون والفلاسفة عن طريق الحدس أثناء ممارساتهم وتمعنهم الأخلاقيين(٣٤) والتعاليم النفسية الواردة في الفئة الثانية هي الأخرى ذات أهمية متباينة فبعضها يعتبر أساسياً للأخلاق بينما يقوم البعض الآخر بمجرد إضافة معنى أو مغزى لها . وسوف نقصر مناقشتنا هنا على بعض من النظريات النفسية من الفئة الأولى حيث أن ذلك سيكون كافياً لتأييد الموضوع الرئيسي لهذه المقالة .

وأهم النظريات النفسية المتضمنة داخل النسق الكامل من الأخلاق سواء عند الفلاسفة أو الصوفيين — هي نظرية الروح كمادة والنظرية الثنائية والنظرية التفاعلية ونظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد ونظرية ملكات الروح وكل واحدة من هذه النظريات لها جوانب مختلفة وتضمينات متنوعة ولم تحظ كل هذه الجوانب بالتأييد والتفسير بين علماء الأخلاق المسلمين بنفس القدر الذي حظيت به عند علماء النفس والفلاسفة في الغرب سواء القدامى منهم أو المحدثين فقد كان علماء الأخلاق المسلمين عمليين في اتجاههم فتناولوا فقط تلك الجوانب التي ترتبط بدراساتهم حول ما وراء الطبيعة أو بالأخلاق(٣٥) وسوف نناقش قليلا من هذه الجوانب بإقتضاب في محاولة لبيان المدى الذي وصلوا إليه في الاستفادة منها .

والأساس الذي تقوم عليه نظرية الروح كمادة هو أن في البدن كياناً نسميه الروح وهي ليست بجسم ولا بجزء من جسم كما أنها

ليست صدفة ولا تحتاج لأي قوة جسدية لايجادها وإنما هي مادة منفردة لا ترقى إلى إدراكها الحواس وتبقى بعد وفاة البدن وتخلد إلى الأبد. وهذا هو جوهر هذه النظرية النفسية التقليدية فيما يخص الروح[٣٦] وتبقى

كما هي كإطار خلقي ليس للإسلام ككل فحسب وإنما لكافة الديانات المعروفة. وإذا ما أخذنا بهذه النظرية في مجال الأخلاق فإننا نجد الفلاسفة المسلمين والصوفيين قد قاموا بالنسبة للروح بتحديد هدفها الأخلاقي وكيفية الوصول إليه[٣٧]. ويتبنى الصوفيون مفهوم الوجود الأبدي للروح بعد وفاة الجسد بطريقة جدية تجعل الهدف النهائي لكل المحاولات الأخلاقية الدينية ينظر إليه على أساس تزكية الروح، ولهذا فإن الأخلاق عندهم يمكن أن نسميها أخلاق الروح حيث نجد ألفاظاً مثل الروح والآخرة تتكرر دائماً في الصوفية[٣٨]. وبطريقة مماثلة تربط الرؤية الفلسفية للأخلاق هذا المفهوم بممارسة الفضيلة والرذيلة[٣٩].

ويعتبر مبدأ الثنائية في علم النفس[٤٠] مظهراً من مظاهر المفهوم السابق الإشارة إليه وهو الروح كمادة. ويختص هذا المبدأ بالعلاقة بين الروح والجسد. وطبقاً لهذا المفهوم فإن الروح والجسد متضادان في جوهرهما وفي صفاتهما وفي حالاتهما فالروح هي الشخص الحقيقي بينما يعتبر الجسد آداتها الضرورية التي عن طريقها أو بها تحقق

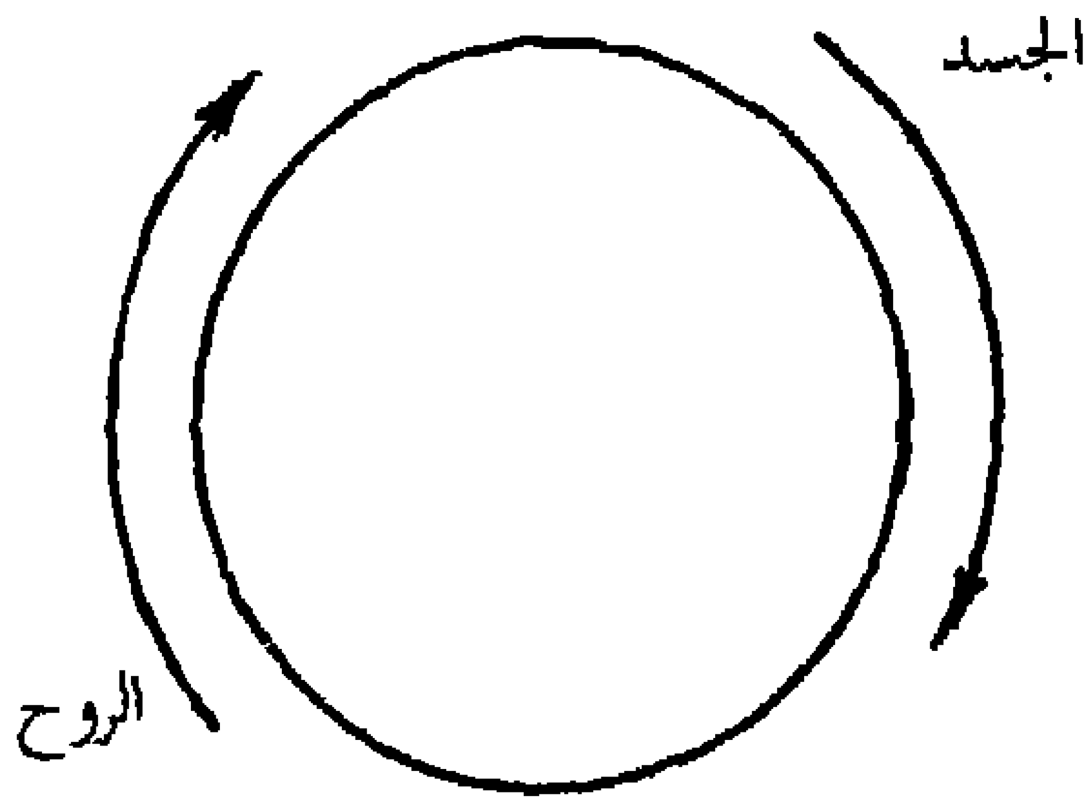
الروح كما لها وهذه هي الثنائية التي نادى بها أرسطو والمشاءون★ وهي تختلف إختلافاً بينا عما نادى به فيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون[٤١] الذين يرون بأن الجسد ما هو إلا سجن للروح ولذا فكلما أسرعت الروح بالتخلص من الجسد كان ذلك أفضل. وتتفق الثنائية التي نادى بها أرسطو مع مفهوم ثنائية الانسان كما جاء في الأثر[٤٢] فنجد المفكرين المسلمين الذين نادوا بهذه الفكرة[٤٣] قد ربطوا بينها وبين رؤيتهم للأخلاق حتى أنهم إعتبروهاذات أهمية أساسية فيما يرونه في الأخلاق من فكر وخبرة. فإذا كان الفلاسفة يرون بإعتبار الانسان في حقيقته روح فإن أسمى هدف لوجوده هو أن يحيا حياة يكرسها من أجل المعرفة التي

هي جوهر الروح[٤٤] ولنفس هذا السبب يرى الصوفيون أن كل الجهود الأخلاقية — نظرية كانت أو عملية — يجب أن تعمل تجاه تزكية الروح[٤٥]. ولكن يجب أن نضع في إعتبارنا أن كلا الفلاسفه والصوفيون يتفقون على أن الواجب علينا معاملة الجسد بطريقة سليمة وان نعتني به حتى تجد الروح متسعاً لكي ترقى إلى نموها الكامل وترجع هذه الفرضية الثنائية إلى أننا في برنامج الفضائل الذي يقدمه كلا الصوفيون والفلاسفة تجد أن الأشياء الطيبة للروح — والتي تتمثل في المعرفة وسمات الشخصية — تحتل المركز الأول. بينما تعتبر الأشياء الطيبة للجسد هي تلك التي تدعم الأشياء الطيبة

للروح وتساهم في إيجادها[٤٦] . بل ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك فيرى أنه بسبب هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة نجد أن الروح تنزل من العالم القدسي وتدخل إلى الجسد .

وترتبط النظرية التفاعلية بمبدأ الثنائية وهي تعني أنه رغم تعارض الروح والجسد إلا أنهما يتفاعلان فتؤثر الروح في الجسد ويؤثر الجسد في الروح[٤٧] ولا نجد إتفاقاً بين علماء النفس حول كيفية حدوث هذا التفاعل ، فيراه رينيه ديكارت (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) يحدث من خلال الغدد الصنوبرية للمخ[٤٨] ويراه الغزالي يحدث من خلال القلب في البدن[٤٩] ولقد استخدم الفلاسفة المسلمون والصوفيون ــ خاصة بين مسكويه[٥٠] والغزالي[٥١] ــ مبدأ التفاعل في رؤيتهم للأخلاق فأسسوا عليه رؤيتهم للإرتباط الوثيق بين سمات الشخصية والسلوك ــ بين ذات الشخص الداخلية وذاته الخارجية . وتحتل هذه الرؤية مكاناً رئيسياً في رؤيتهم للأخلاق فهم يرون أن سمة الشخصية سواء كانت طيبة أو شريرة يجب أن تظهر في سلوك جسدي مناسب لها وأن السلوك الجسدي يجب أن يؤدي إلى سمة مناسبة له من سمات الشخصية . وهذه الرؤية تعتبر الرؤية الفعالة في الأخلاق عند الفلاسفة أو الصوفيين على حد سواء . وتفسر التفاعلية السبب في اعتبار الصوفيين الأفعال اللا إرادية غير ذات موضوع بالنسبة للأخلاق فهذه الأفعال لا يمكن أن تؤدي إلى آثار على الروح .

وتعتبر نظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد[٥٢] إمتداداً للنظرية التفاعلية . وكان أول من تحدث بها أرسطو[٥٣] . وترى هذه النظرية أن التفاعل بين الروح والجسد لا يتوقف في حياة الإنسان وأنه يستمر طول حياته وتأتي هيئة هذا التفاعل على شكل دائري يمثلها الشكل التالي :



وبينما لم يؤكد الفلاسفة المسلمون هذه النظرية نجد أن الغزالي قد استخدمها بدقة في رؤيته للأخلاق . وهكذا فإن النظرية الأساسية للنسق الأخلاقي ــ كما يراه هو ــ إذا ما وجدت صفة في الروح فإنها تقود الجسم ليقوم بالأعمال المناسبة لهذه الصفة وأن هذه الأعمال تؤدي إلى وجود الصفة بمعنى أن الصفة الموجودة تتقوى بهذه الأعمال وهذه الصفة للروح والتي تمت تقويتها تستنفر الجسم مرة أخرى لكي يكرر نفس الأعمال وهذه الأعمال المتكررة تجعل الصفة أكثر قوة لكي تقود بدورها إلى مزيد

من الأعمال من ذات النمط وتستمر هذه العملية إلى مالا نهاية إذا لم تعترضها عقبات . ولقد هيمنت هذه النظرية على كافة آراء الغزالي في الأخلاق من عبادات وسلوكيات أخلاقية تجاه الآخرين والفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية والفضائل الباطنية(٥٤) . وبدون فهم كامل لهذه النظرية لا نستطيع أن نفهم رؤية الغزالي في الأخلاق فهماً كاملاً . وقد ناقش كاتب هذا المقال هذه النظرية بطريقة أكثر شمولاً في كتابات سابقة وبيّن كيف أن نفس النظرية تشكّل أساساً لرؤية المكي في الأخلاق رغم أن المكّي لم يفسرها أو يستخدمها في رؤيته للأخلاق بنفس الطريقة التي أوردها الغزالي(٥٥) .

وتفترض النظرية النفسية المعروفة التي نادى بها أفلاطون والتي ترى بملكات الروح(٥٦) أن للروح ثلاث ملكات أو أجزاء أو وظائف أو قوى وهي القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، وأن هذه الملكات تعمل في تناغم متبادل عند الشخص الذي يتمتع بالصحة العقلية بمعنى أن العقل يحكم الملكتين الأخريين اللتين تطيعان بدورهما أوامر العقل . وقد ربط أفلاطون نظريته في علم النفس برؤيته للأخلاق وذلك عن طريق إشتقاق الفضائل الرئيسية الأربع وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل من الملكات الثلاث للروح(٥٧) ثم عدّد الرذائل التي تناقض هذه الفضائل . ولقد لاقت هذه النظرة الأفلاطونية القبول بين الرواقيين وبعض المفكرين مثل بوسودنيوس وجالن كما لاقت قبولا عاما ظهر بوضوح فيما صدر عن موضوع الأخلاق في الزمن القديم . وقد شارك عديد من المفكرين الإسلاميين في هذه النظرة حول الأخلاق يمكن أن نشير إلى اثنين منهم هنا وهما إبن مسكويه والطوسي.

وتعتبر كتابات إبن مسكويه عن الاخلاق نموذجاً للرؤية الفلسفية لها وقد قام في أول مقالة في كتاباته عن الأخلاق بتقديم تفسير مقنع لهذه الملكات الثلاث للروح باعتبارها المبدأ الأساسي في رؤيته للأخلاق كما قام باشتقاق الفضائل الرئيسية من هذه الملكات(٥٨) . ونجد نفس المدخل في كتابات الطوسي عن الأخلاق(٥٩) ولكن الغزالي الذي يعتبر قمة النظرة الصوفية المتمسكة بالأصول أضاف ملكة رابعة للروح وهي ملكة العدل(٦٠) واشتق الفضائل الأربع من الملكات الأربع ، بينما نجد نظرية ملكات الروح عند إبن مسكويه تشكل مبدأ أساسياً في رؤيته للأخلاق في مجموعها إلا أننا نجدها عند الغزالي أساساً لجانب فقط من رؤيته للأخلاق ، وهو ذلك القسم الذي يعالج الفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية(٦١) . وقد نهج الغزالي نهج الاصفهاني ، فعندما لاحظ أن مفاهيم العقل والغضب والرغبة قد ورد ذكرها كثيراً في القرآن والحديث كما لاحظ ربط هذه المفاهيم بالأفكار الأخلاقية وأن الفضائل الرئيسية قد جاءت في القرآن

والحديث أيضاً ـــ جعل يبين أن مفهومه حول ملكات الروح مع ما يراه من تطبيقات لهذا المفهوم في نظرية الفضائل الرئيسية له مصدره في الإسلام[٦٢] .

وموضوع الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية هو إكتساب الشخصية الطيبة ولا يمكن لنظرية كاملة منظمة عن الشخصية الطيبة أن تتكون بدون فهم لأمور معينة تخص الروح وبدون أن تشتمل على النظريات النفسية التي ذكرناها آنفاً . ولقد أوضح إبن مسكويه في مقدمة كتابه عن الأخلاق أن فهم هذه المظاهر النفسية يشكل أساس الأخلاقيات من الوجهة الفلسفية .

« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لانفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا أعني كما لها وغايتها وما قواها وملكاتها التي إذا إستعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء الفائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسها فتخيب[٦٣] » .

وهكذا وجد إبن مسكويه أنه من الضروري أن يعرض فهمه لهذه الأمور في أول مقالة في كتاباته عن الأخلاق ويبرر ذلك بقوله :

« ولما كان لكل صناعة مباديء عليها تبتني وبها تحصل وكانت تلك المباديء مأخوذة من صناعة أخرى وليس في شيء من هذه الصناعات مباديء أن تبين مباديء أنفسنا؛ كان لنا عذر واضح في ذكر مباديء هذه الصناعة على طريق الأجمال والاشارة بالقول الوجيز وإن لم يكن مما قصدنا له واتباعها بعد ذلك بما توخيناه من إصابة الخلق الشريف ..»[٦٤]

ولقد أكد مسكويه آراءه تلك مرات عديدة في كتاباته عن الأخلاق[٦٥]. وكثيراً ما يشار إلى هاتين الفقرتين كمرجع .

أما المادة العلمية التي وردت في أكثر أشكال الأخلاق تطوراً عند الصوفية والتي سردها الغزالي في كتاباته فهي أكثر إتساعاً من الرؤية الفلسفية للأخلاق فهي تشمل بالاضافة إلى الشخصية الطيبة مجالات مختلفة من حياة الشخص[٦٦] . وقد أوضح الغزالي بنفسه أن معرفة الروح في مظاهرها المتنوعة يعتبر أيضاً أساسياً ليس فقط من أجل نظام أخلاقي شامل ولكن في الحقيقة من أجل الإسلام ككل .

« فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين وأساس طريق السالكين عن طريق العلم والعمل الأخلاقي الديني[٦٧] . »

القســم الثالــث

في القسم الأول من هذه المقالة ناقشنا باختصار وبدرجات متفاوته وجود التعاليم النفسية في فروع علمية مختلفة إنتعشت في الإسلام كما قمنا بالاشارة إلى أسباب وجود هذه التعاليم بها . أما في القسم الثاني فقد بذلنا جهداً في تأييد الموضوع الرئيسي في هذه المقالة وهو أن علم النفس تغوص جذوره كما ينتشر استخدامه في الأنظمة الأخلاقية التي ناقشها الفلاسفة والصوفيون ، وذلك عن طريق الاشارة إلى بعض النظريات النفسية التي استخدمت كأساس لهذه الانظمة الأخلاقية ككل . وبالنسبة لمناقشة الفئة الثانية من التعاليم النفسية التي ذكرناها آنفاً وهي تلك التي تشكل أساساً لأجزاء معينة فقط من هذين النظامين الأخلاقيين فقد تم حذفها من أجل الاختصار من ناحية ولاعتبارها ذات أهمية أقل من ناحية أخرى . وفي هذا القسم الأخير فإننا نفضل أن نثير قضية مختلفة . فكل ما قلناه حتى الآن فيما يرتبط بعلم النفس ينطبق على علم النفس التقليدي الذي يشمل مبدأ الوظيفية ومبدأ الاستبطان . وهنا ينشأ سؤال جدير بالاعتبار يدور حول علاقة الأخلاق في الإسلام بعلم النفس الحديث خاصة مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية . وسنحاول على الأقل أن نعطي إجابة جزئية بمحاولة تحديد مدى الاتفاق أو عدم الاتفاق بين الأخلاق في الإسلام وبين بعض المظاهر المميزة لعلم النفس الحديث .

هناك بعض المظاهر البارزة في علم النفس الحديث ــ خاصة في هاتين المدرستين اللتين ذكرناهما آنفاً ــ تعتبر مرفوضة بالنسبة للإسلام بصفة عامة والأخلاق في الإسلام بصفة خاصة وسوف نذكر هنا ثلاثة من هذه المظاهر فقط . الأولى هي أن علم النفس الحديث يميل إلى النظر إلى الأنشطة الانسانية على أساس أن الأحداث السابقة هي التي تحددها تماماً ، مثلماً تميل العلوم الطبيعية إلى أن تعتبر الأحداث في عالم الطبيعة يتم تحديدها بصفة كاملة بالأحداث الطبيعية التي تسبقها وغالباً ما ينادون بأن وجهة النظر هذه تنكر حرية الارادة ولا تترك مكاناً للأخلاقيات . فمن العبث أن أخبر إنساناً ما بأن من الواجب عليه أن يفعل شيئاً ما في لحظة معينة بينما تكون الأحداث السابقة قد جعلت من المحتم عليه أن يقوم بفعل آخر في نفس اللحظة ومن ثم فإن التبرير الوحيد لأي تدخل أخلاقي يمكن أن يكون في إعتبار هذا النصح الأخلاقي حدثاً سابقاً جديداً بدرجة من القوة تكفي لإحداث تغيير في مسار الأحداث .

والمظهر المرفوض الثاني هو أن علم النفس الحديث باعتباره علماً إمبريقياً يعتمد على الملاحظة والتجربة فإنه ينكر وجود

الروح كمادة منفصلة على الجسد في جوهرها وصفاتها وأعمالها وتبقى حية بعد فنائه لأن هذه الروح لا يمكن ملاحظتها أو إخضاعها للتجريب ، ومن ثم فإن كل الأنشطة التي يمكن إرجاعها إلى الروح في نظر علم النفس التقليدي أو في الدين ينظر إليها علم النفس الحديث بإعتبارها نتاج عمليات الجهاز العصبي . وقد أوضح جون واطسن وكلارك هَلْ هذه[٦٨] النظرة بوضوح شديد وهذه النظرة مناقضة للرؤية الإسلامية في الأخلاق بل وللإسلام ككل .

وفي المقام الثالث نجد أن مدرسة التحليل النفسي الحديثة كما تمثلها آراء فرويد ترى بأن كل المعتقدات الدينية يمكن دحضها باستخدام تفسيرات منبثقة عن علم النفس وتعتبر هذه الرؤية مظهرا من مظاهر الهجوم الثلاثي الشعب الموجه إلى مصداقية العقيدة الدينية الموضوعية ، ذلك الهجوم الذي تتابعت مظاهره مع استخدام أساليب أكثر تعقيداً وحدة فيه . وأول ضربة جاءت بلا مواربة من خلال فلسفة ماركس ولينين التي أكدت بوضوح أن الإيمان بالله وبالخلود وبالنظام الأخلاقي الموضوعي هو ببساطة ضرب من ضروب الزيف والخرافة[٦٩] .

والضربة الثانية جاءت من تعاليم فرويد وإن كانت أقل فجاجة وارتضت لنفسها الإقتصار على بيان أن كل هذه المعتقدات بالإمكان دحضها على أساس تفسيرات منبثقة من علم النفس[٧٠] . أما الضربة الثالثة فجاءت من الفلسفة الوضعية التي تعني بالوقائع المنطقية والتي تهتم بمحاولة إنكار الدين أو اللجوء إلى تفسيرات له وإنما حاولت أن تقتلعه على أساس أن كل المعتقدات الخاصة بهذه الأمور تعتبر غير ذات معنى على الاطلاق[٧١] .

ورغم كل ما سبق فإن هناك كثير من النظريات الأخرى في علم النفس الحديث تتفق مع الرؤية الإسلامية في الأخلاق ، وبعضها يعتبر ذا فائدة لهذه الرؤية ويجب أن يضعها في اعتبارهم المسلمون الذين يهتمون بالارشاد الديني والأخلاقي أو تربية الناشئة . ومن بين هذه النظريات نظرية تحقيق الذات (أو كما يطلقون عليها أيضاً نظرية التعبير عن الذات) وهي على طرف نقيض من نظرية الحرية أو نظرية الإنطفاء . فنظرية تحقيق الذات كما وردت في علم النفس الحديث ترى بأن الغرائز والدوافع توجد عند الكائن البشري لكي تخدم حاجاته وأن كل منها تلعب دورها المناسب في تحقيق النمو الكامل للشخصية وتتوحد في النهاية مع ذاته ومن ثم فإن كل الغرائز تجد لنفسها تعبيراً متناغماً في حياة الفرد وهكذا تكون عملية النمو هذه على طرف نقيض من عملية كبت الغرائز لدرجة الانطفاء . كما أنها تعارض التعبير الحر غير المقيد للغرائز والدوافع كما تتمثل في الاباحية التامة . ففي الشخصية كاملة النمو

لا نجد إنطفاءً كما لا نجد حرية مطلقة . وكل هذا يعتبر متناغماً مع تعاليم الأخلاق في الإسلام[٧٢] .

وهناك نظرية أخرى في علم النفس الحديث تستحق الذكر هنا وهي طريقة التحليل النفسي المستخدمة في علاج الشذوذ العقلي . فهذه الطريقة لها أقسام عدة يتماثل أحدها بطريقة واضحة مع قسم من الطرق المستخدمة في تقويم الشخصية الشريرة التي أشار بها الصوفيون والفلاسفة[٧٣] المسلمون . فعلماء التحليل النفسي يرون بأن علاج العصاب النفسي يعتمد على إظهار العقد المكبوتة التي تجعل من عاداتنا أمراً ثابتاً دائماً . وأن أسباب العصاب يمكن إزالتها بطريقة سليمة وفعالة وبذلك يتم علاج الشذوذ العقلي بصورة فورية . ويرى الفلاسفة المسلمون والصوفيون أنه إذا ما أردنا علاج الأمراض الأخلاقية للروح أو الرذائل أو السمات الشخصية الشريرة فإنه يجب علينا أولاً تحديد أسبابها من خلال الاستقصاء الجاد . ثم إزالة هذه الأسباب بالوسائل المناسبة وهذه الإزالة تعني إستئصال جذور الأمراض الخلقية من الروح[٧٤] .

وهناك كثير من النقاط في علم النفس الحديث تقدم لنا حقائق جلية عن الطبيعة البشرية والسلوك الانساني وتعتبر موافقة للدين الإسلامي[٧٥] . ونجد مثالاً على ذلك في النظريات الخاصة بمراحل النمو الطبيعي للانسان وتكوين العادات والتعلم وتأثير البيئة على نمو الشخصية وتقويم العادات السيئة بتكوين عادات إيجابية كما وردت عند وليم جيمس ، ووجود المشاعر الاجتماعية الطبيعية لدى البشر والتي تدفعهم لتكوين الارتباطات الودية . كما أن هناك بعض النقاط التي يكون عليها الاتفاق جزئياً ولكن حدود هذه المقالة لا تمكننا من الاستطراد في مناقشتها . أما بخصوص العلاقة بين علم النفس ورؤية الغرب للأخلاق فقد كتب هنري سيد جويك يقول :

« إن كل فرع من فروع المناقشة في الأخلاق تقريبا ينتمي على الأقل بصفة جزئية إلى علم النفس »[٧٦] ، وقد يكون بالامكان أن نستخلص نتيجة مماثلة عن العلاقة الموجودة بين علم النفس والرؤية الإسلامية للأخلاق .



الهوامش

(١) محمد أبو القاسم : الأخلاق عند الغزالي : صورة مؤلفة عن الأخلاق في الإسلام الطبعة الثانية .

Muhammad Abul Quasem , The Ethics of al - Ghazali : Acomposite Ethics in Islam, 2 nd. ed. New York : Caravan Books, Inc., 1978), pp.22 - 29.

محمد أحمد شريف : نظرية الغزالي في الفضيلة .

Mohamed Ahmed Sherif, Al-Ghazali's Theory of Virtue (Albany : State University of NewYork press, 1975 pp. 4 - 18.

أبو الحق أنصاري الفلسفة الأخلاقية عند ابن مسكويه

Abul Haqq Ansari, The Ethical Philosophy of Miskawaih (Aligarh: Aligarh Muslim University press, 1964) pp. 49 - 66.

(٢) أبو حامد محمد الغزالي : القسطاس المستقيم نشره اليسوعي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ ص ٤٩ : عندما يذكر الحذف والاختصار باعتبارهما مبنى العرض في القرآن .

(٣) سورة القمر ٥٤ الآيات ١٧ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٠ — سورة مريم ١٩ الآية ٩٧ — سورة الدخان ٤٤ الآية ٥٨ (يرجع إلى الطبعة المصرية الرسمية للقرآن في بيان أرقام سور القرآن في هذه المقالة) .

(٤) لبيان السعادة في العالم الآخر يرجى الرجوع إلى مقالة محمد أبو القاسم « مفهوم السعادة عند الغزالي »

Muhammad Abul Quasem , « Al-Ghazali's Conception of Happiness, » Arabia, XXII (1975), 153-61.

(٥) سورة النحل ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١٠ .

(٦) أنظر كتاب أبو القاسم « الأخلاق ..» صفحات ٦٤ — ٧٨ .

(٧) يختص علم الفقه الإسلامي بأعمال الإنسان الخارجية ويعتبر علم الأحكام التشريعية كما استنبطت لأعمال الناس خاصة تحت الألزام الخلقي الديني . ولكن علم أصول الفقه يبحث بطريقة عامة في أدلة أحكام الفقه : في أول الأمر شروط صدق المصادر من قرآنية وغيرها ثم طرق بيانها أو بناء الأحكام . إرجع إلى كتاب أبو حامد محمد الغزالي « المستصفى من علم الأصول » . بولاق : المطبعة الأميرية ١٣٢٢ هجرية الجزء الأول (٤ — ٥) .

(٨) أبو حامد محمد الغزالي : جواهر القرآن الطبعة الثانية (القاهرة ، المطبعة الرحمانية ١٩٣٣) ص ٢٢ ولنفس المؤلف الوجيز (القاهرة : مطبعة الآداب) والمؤيد ١٣١٧ هجرية الجزء الأول ص ٢٩٦ ، الجزء الثاني ص ١٢٠ .

(٩) وهكذا نرى الظهور المتكرر لمصطلحات المصلحة ، العرف ، الضرورة ، الاستحسان وهكذا في الأعمال القائمة حول الفقه الإسلامي . أنظر الغزالي « الوجيز » الجزء الأول صفحات ١٧٧ ، ١٨٥ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٨٧ — والجزء الثاني صفحات ٢٠٠ ، ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، — وأيضاً كتاب « مراقي الفلاح : شرح متن نور الايضاح » للشيخ حسن بن عمّار الشورنبلالي (مصر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٩٦٥) ص ١٥٤ .

(١٠) سورة الشعراء ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١٠ .

(١١) أبو حامد محمد الغزالي:إحياء علوم الدين (بيروت : دار المشرق بدون تاريخ) الجزء الأول ١٧ — ١٨ .

(١٢) أنظر كتاب محمد أبو القاسم:علم النفس في الفقه الإسلامي تحت الطبع .

Quasem, « Psychology in Islamic Jurisprudence »

(١٣) علم العقيدة الإسلامية كما عرّفه الغزالي هو فقط دراسة « الله » ، وله أربع موضوعات رئيسية : وجود الله والطبيعة الأساسية للفظ الجلالة — صفاته — أعماله — نبيه محمد وتعاليم النبي فيما يخص الجلالة وأمور الإيمان بالآخرة . أنظر كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » لأبو حامد محمد الغزالي (القاهرة : مكتبة الحسين التجارية — بدون تاريخ) ص ٣ — ٤ .

(١٤) كتاب الغزالي « إحياء ... » الجزء الأول صفحات ٢٣ ، ٦٤ ، ٦٨ ولنفس المؤلف « المنقذ من الضلال » ترجم إلى الانجليزية و. مونتجمري وات

W. Montgomery Watt (London : George Allen and Unwin Ltd., 1953. P28)

(١٥) كتاب الغزالي «إحياء.. » الجزء الأول ٩٠ ـــ ٩١ وكتابه « الاقتصاد .. » ص ٧٣ ـــ ٨٥ وكتاب « الارشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني نشرة م.ي . موسى ، أ . أ . عبدالحميد (القاهرة : الخانجي ١٩٥٠) ص ٢٥٧ ـــ ٣٠١ .

(١٦) الغزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ٨٢ ـــ ٨٣ ، ١١١ ـــ ١١٢ ، ٢٥٣ ـــ ٢٥٥ ، والجزء الثاني ٣١٢ ـــ ٣١٤ وكتاب الجويني « الارشاد ... » صفحات ٢٥٧ ـــ ٣٠١ .

(١٧) أبو ناصر الفارابي « إحصاء العلوم » الطبعة الثانية نشرة عثمان أمين (القاهرة : دار الفكر العربي ١٩٤٩ . ص ١٠٢ ـــ ١٠٣ ، ولنفس المؤلف « الملة ونصوص أخرى نشره محسن مهدي (بيروت : دار المشرق ١٩٦٨) ص ٦٩ ـــ ٧٠ . ولقد إستلهم الفارابي رؤيته في هذا الخصوص من آراء أفلاطون وتعليقاته على كتب « الجمهورية » و « القوانين » ولم يتأثر بآراء بلوتينوس الذي أراد أن يبعد الفيلسوف عن السياسة تماماً ولم تجذبه كراهية بروكلوس للكتابين ﴿ الجمهورية والقوانين ﴾ وتفضيله المطلق لـ Timaeus , Parmenides .

(١٨) أبو حامد محمد الغزالي « مقاصد الفلاسفة » نشرة سليمان دينا (القاهرة : دار المعارف ١٩٦١ ص ١٣٤ ـــ ١٣٦ . وكتاب أبو القاسم « الأخلاقيات ... » ص ٢٢ ـــ ٢٤ ، ٣٧ ـــ ٤١ حيث تم تعريف الأخلاقيات الفلسفية .

(١٩) أفلاطون « الجمهورية » الكتاب الرابع ، أرسطو « أخلاقيات نيكوماكيان » ١٣٣٩ أ ، ب ١١٠٢ ـــ ١١٠٣ أ .

* الكلبيون هم أتباع « أنتستين » تلميذ سقراط وإن كان قد فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا ولم يوافق على أن تكون الفضيلة هي العلم وأعتبر الحياة صراع ضد الشهوات وأن الفضيلة ليست إلا أن يحتقر الانسان كل الخيرات الخارجية . وكانوا يدعون بأنهم حراس الفضيلة والكلاب التي تنبح من أجل الحفاظ عليها وخلطوا بين الفظاظة والكبر ـــ (المترجم) .

ـــ القورينائيون هم أتباع « أريستيب » القوريناني تلميذ سقراط ويرون أن الأخلاق تقوم على اعتبار أن اللذة هي مقياس الخير والشر وأنها الخير الأوحد (المترجم) .

ـــ الرواقيون هم أتباع « زينون » الرواقي الذي قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة طبقاً للمبدأ القائل « عش وفق الطبيعة » . ولكنهم كانوا يسعون وراء الفضيلة باعتبارها اسمى الغايات ويتطلعون إلى نوع من السمو الروحي مع قتل الشهوات والغرائز والاستعاضة عنها باللذات العقلية ـــ (المترجم) .

ـــ الأبيقوريون هم أتباع أبيقور ويقوم مذهبه في الأخلاق على إعتبار أن غاية الحياة هي اللذة ولكن يختلف في مفهوم اللذة عن « أريستيب » فهو يرى أن اللذة هي فقط التي لا يعقبها ألم أو التي لا تسلمك لذة أكبر ولذا فهم يقرون حساب اللذة أو حساب المسرات فكلما كانت اللذة أدوم كان العمل المؤدي إليها أفضل . (المترجم).

(٢٠) « رسائل الكندي الفلسفية » تحرير أبو ريده (القاهرة ١٩٥٠ ـــ ١٩٥٣) الجزء الأول ٢٧٢ ـــ ٢٧٥ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ٣٥٦ .

(٢١) محمد بن زكريا الرازي « الطب الروحاني » في أوبرا فليسوفيكا Opera Philosophica تحرير ب . كروس (القاهرة :جامعة فؤاد ١٩٣٩) الجزء الأول ١٥ ـــ ٩٦ .

(٢٢) ابن سينا « مجموعات رسائل » القاهرة : أمين هنديه ١٩٠٨ » ١٩١ وما بعدها .

(٢٣) أبو ناصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة تحرير نادر (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٩) .

(٢٤) أحمد بن محمد بن مسكويه « تهذيب الأخلاق » تحرير ك . زوريق (بيروت : دار مكتبة الحياة ١٩٦١) ٥ ـــ ٣٥ .

(٢٥) ناصر الدين الطوسي : أخلاق الناصري لكهنؤ Luchnow ١٨٩١) الجزء الأول .

(٢٦) محمد بن أسعد جلال الدين الدواويني « أخلاق الجلالي » تحرير محمد كاظم شيرازي ، و ج . جراي (كلكتا : ١٩١١)

(٢٧) ملا أحمد نوراقي « معراج السعادة » (طهران ، ١٣٠٠ بعد الهجرة) .

(٢٨) إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ٦ ، ١٦ حيث سرد سوراً من القرآن عن علم النفس .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٥٩ حيث استشهد بتعاليم الصوفية عن الروح ـــ و ـــ الغزالي في كتابه « المنقذ .. » ص ٣٨ ـــ وابو القاسم في كتابه « الأخلاق .. » ص ٣٢ ـــ ٣٣ ، ٤٠ ـــ ٤١ .

(٣٠) تمت مناقشة هذا الأمر في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٥٣ ـــ ٧٨ .

(٣١) المرجع السابق ص ٢٥ ـــ ٥٦ . تعلمنا الصوفية عند الغزالي بأن الأفعال تسبب حالة الفضيلة أو حالة الرذيلة التي تكون عليها الروح وأن هذه الحالة هي التي تسبب السعادة أو

الشقاء في العالم الآخر . أنظر المرجع السابق ص ٥٦ كما ورد أيضاً في مقالة حورج حوراني « رأي الغزالي في أخلاقيات الأفعال » أن نسب إلى الغزالي رأياً آخراً .
George F. Hourani on the Ethics of Action » Journal of the American Oriental Society, XCUI 1976), 77.

(٣٢) الغزالي « إحياء ..» الجزء الثاني ، ٢ ــ ١٨ ، ٤٥ ــ ٥٨ .

(٣٣) يبدو أن أحداً لم يدرس الأخلاق في الإسلام من وجهة النظر الخاصة بعلم النفس . ويعتبر الكاتب الحالي ــ على حد قوله ــ أول من بدأ مثل هذا النوع من الدراسة مؤكداً في بحثه للدكتوراة على الجانب النفسي في الأخلاق عند الغزالي .

(٣٤) الغزالي « المنقذ ..» ص ٣٨ حيث بين أن معرفة الصوفيين للأمور المختلفة التي تخص الروح تأتي إليهم من خلال تأملاتهم الروحية .

(٣٥) ونلاحظ هذا الموقف للفلاسفة المسلمين في حالات أخرى فعندما يستنبطون الأفكار من المؤلفين اليونان فإنهم يهتمون بالأفكار المناسبة التي يرغبون في نقلها أكثر من إهتمامهم ببيان مصدرها بدقة عن طريق سرد أسماء المؤلفين الذين إعتمدوا عليهم في ذلك .

(٣٦) أفلاطون « الجمهورية » ٦١٢ ــ أ ــ ٤ ، أبو حامد محمد الغزالي « تهافت الفلاسفة » ترجمة س . أ ــ كمالي
[S.A. Kamali (Lahore : Pakistan Philosophical Congress, 1958) pp. 221 - 28)]
حيث سرد آراء الفلاسفة المسلمين ، علي بن عثمان الهاجويري « كاشف المحجوب » برحمة نيكو لسن
R.A. Nicholson (Leyden : E.J. Brill, 1911), p. 261.

أما عن إثبات وجود الروح أو إثبات خلودها فهو أمر لا تتعلق به هذه المقالة .

(٣٧) إبن مسكويه « تهذيب ...» ص ٥ ــ ١٧ ، ١٩ ــ ٣٧ ، أبو حامد محمد الغزالي « كيمياء السعادات » (طهران ١٣١٩ هجرية) مقدمة .

(٣٨) نوقشت في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٢٥ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(٣٩) الغزالي « تهافت ... » (ص ٢٢١ ــ ٢٢٨) .

(٤٠) يجب ألا نخلط بين هذه والثنائية فيما وراء الطبيعة والتي تعني وجود واقعين نهائيين أو نخلطها بالثنائية في علم المعرفة عند الواقعيين الناقدين .

* أتباع أرسطو حيث ينسب إليه أنه كان يعلّم وهو يتمشى في الليسيوم بأثينا (المترجم) .

(٤١) أفلاطون « الجمهورية » ، ٤٦٩ د ٦ ــ ٩ ، ٦٠٩ ج ٥ ــ د ٤ ، فايدو Phaedo ٦٣ ب ، ٦٦ ب ٦ ، ٦٦ هـ ٣ ، إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٤ ــ ٨٥ .

(٤٢) محمد بن إسماعيل البخاري صحيح ، إيمان ٣٩ ، مسلم : صحيح ، مساقات ١٠٨ ، الغزالي « إحياء .. » (٣) ١٠ .

(٤٣) الفارابي « مدينه .. » ص ٧٠ ــ ٨٧ وفي مواضع عديدة إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٥ ــ ٥٧ وفي مواضع عديدة ، الغزالي « إحياء ... » (٣) ، ٢ ، « كيمياء ..» ص ٧٨ ، « جواهر .. » ص ١٦ ، « تهافت ... » ص ٢٢١ حيث وردت آراء الفلاسفة ولم يقتصر الاهتمام بعلم النفس والمنطق عند أرسطو على الفلاسفة وإنما إمتد إلى علماء اللاهوت مثل القديس يحيى الدمشقي (باستثناء التحليلات البعدية) .

(٤٤) الكندي « رسائل » (١) ٢٧٤ ــ ٢٧٥ ، من مسكويه « تهذيب .. » ص ١٢ ــ ١٣ ، ٧٤ ــ ٧٧ ، ٨٠ ــ ١١٢ قارن مع أرسطو « الأخلاق » ١١٧٧ أ ــ ١١٨٠ أ .

(٤٥) الغزالي « كيمياء » ص ٧٤٦ ، ٧٤٨ ــ ٧٤٩ .

(٤٦) الغزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ١٠٣ ــ ١٠٦ ، بن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٠ ــ ٨١ .

(٤٧) أبو القاسم « الأخلاق .. » ص ٤٨ .

(٤٨) ريتشارد لوري « تطور النظرية النفسية » .
Richard Lowry: the evolution of psychological theory, 2nd Ed. (Chicago : Aldine Publishing Company, 1973). p. 11.

(٤٩) الغزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ٣ ــ ٤ .

(٥٠) إبن مسكويه « تهذيب... » ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

(٥١) الغزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ص ١٦٨ .

(٥٢) يجب أن نميز بين هذه النظرية ونظرية الفلاسفة للحركة الدائرية للمجال الخارجي الأقصى والمجالين الأخريين المجال الصلد والمجال الشفاف . إرجع إلى كتاب أرسطو « ما وراء الطبيعة » ١٠٧٣ أ ــ ١٠٧٤ أ و « الطبيعة » ٢٦١ ب ــ ٢٦٧ ب ، ديكايلو ٢٦٨ ب ــ ٢٧٦ أ .

(٥٣) أرسطو « الأخلاق » ٢ ــ ٢ ــ ٤ ــ ١١ أ ب

(٥٤) الغزالي « إحياء.. » (٣) ٥٩ ، « كيمياء .. » ص ٧٦ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ص ٤٨ ، ٧٩ — ٢٣٣ كما وردت في أماكن عديدة .

(٥٥) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٤٨ .

(٥٦) افلاطون « الجمهورية » أجزاء ٤ ، ٩ ، فايدروس ٢٦٣ .

(٥٧) نفس المرجع السابق الكتاب (الجزء) الرابع والقول الصحيح بالطبع أن مبدأ الفضائل الأربع ليس من إختراع أفلاطون ويمكن أن نجدها في الفكر اليوناني قبله أرجع إلى مقالة .

H. North 'Pindar, Isthmian 8, 24 - 28, American Journal of Philosophy LXIX (1948), 304 - 8.

(٥٨) إبن مسكويه ، « تهذيب... » ص ١٩ — ٢١ .

(٥٩) الطوسي « أخلاق الناصري » الجزء الأول .

(٦٠) الغزالي « إحياء.. » الجزء ٣ ، ٥٣ ، « كيمياء.. » ص ٦٢٩ — ٦٣٠ — كما ناقشها أبو القاسم في كتابه « الأخلاق... » ص ٥٠ — ٥٢ ، ٧٣ — ٧٤ .

(٦١) الغزالي « إحياء ..» الجزء ٣ ، ٥٣ ب ٥ .

(٦٢) نفس المرجع السابق ، أبو القاسم الراغب الأصفهاني « الذريعة إلى مكارم الشريعة » (القاهرة : مطبعة الوطن ١٨٨٢) ص ٢٧.

(٦٣) إبن مسكويه « تهذيب.. » ص ٥ — ٦ .

(٦٤) نفس المرجع السابق ص ٦ .

(٦٥) نفس المرجع السابق ص ١٠ ، ٤٢ ، ٥٤ .

(٦٦) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٧) الغزالي : « إحياء... » الجزء ٣ ص ٢ — ٣ .

(٦٨) J.B. Watson, Psychology from the standpoint of a Behaviorist (Philadelphia : Lippincott, 1919) p. viii, idem Behaviorism (New York. Norton, 1924) pp. 3, 6, C.L. Hull, ABehavior System (New York, 1952), p. 347.

(٦٩) V.J. Lenin, Collected Works (Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962) pp. 83 ' 87, Jack Maritain, True Humanism (New York : Scribner, 1938), pp. 83 - 87, 612.

(٧٠) S. Freud the future of an I llusion (New York : Liveright, 1953), pp 32, 51 ' 55.

(٧١) A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2ne Ed. reu. (Harmonds worth : Penguin Books Ltd., 1917) pp. 151 ' 158.

(٧٢) للتعرف على تعاليم الأخلاق الدينية في الإسلام إرجع إلى سورة الحجر ٢٥ آية ٦٧ ، سورة الاسراء ١٧ آية ٢٩ ، ٣١ سورة الحجرات ٤٨ آية ٢٩ . وقد نادت الأخلاق عند الصوفية والفلاسفة بنفس الشيء أنظر الغزالي « إحياء.. » (٣) ٥٣ — ٦٩ ، ابو طالب المكي « قوت القلوب » (القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦١) (٢) ٣٤٧ ، ٣٥٢ ، بن مسكويه « تهذيب..» ص ٢٠ — ٣٥ ، الكندي « رسائل.. » (١) ١٧٨ — ١٧٩ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ٨٠ — ١٠٤ .

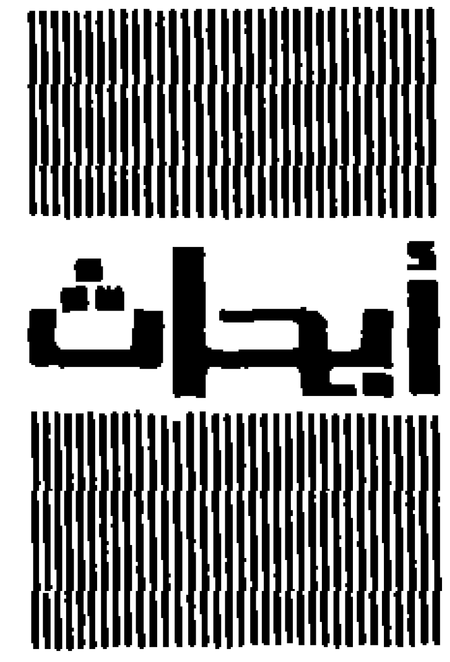
(٧٣) تم عرض هذه الطرق باستفاضة معينة في كتاب ابو القاسم « الأخلاق.. » ٨٧ — ٩٦ ، كتاب إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ١٦٩ — ١٩٣ .

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥) في كتابه « تهافت.. » ص ٢٠٠ يقول الغزالي وإن كان في سياق مخالف أن الحقائق الملحوظة لا يمكن أن تكون مناقضة للتعاليم الدينية في الإسلام .

(٧٦) Henry Sidgwick Outlines of the History of Ethics, 3rd ed. (Boston : Beacon Press 1968) pp. 1, 4 - 6, especially p. 11.





مدخل إسلامي إلى علم الاقتصاد*

د . محمد نجاة الله صديقي
استاذ بالمركز العالمي لبحوث الاقتصاد الإسلامي
جامعة الملك عبدالعزيز ــ جدة

ترجمه عن الانجليزية
محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ــ الكويت
مراجعة المؤلف

مقدمة

الجزء الأول : تاريخ ومنهج علم الاقتصاد

الفكر الاقتصادي القديم
علم الاقتصاد التقليدي
ماركس MARX
النظرية الحدية
علم الاقتصاد التقليدي الحديث
كينز KEYNES
الصورة المعاصرة

الجزء الثاني : طبيعة ومضمون علم الاقتصاد الإسلامي

سلوك المستهلك .
سلوك المنتج .
آلية جهاز الثمن .
التوزيع .
نظرية تحديد الدخل .
علم الاقتصاد النقدي .
الضرائب والسياسة المالية .
النمو والتنمية وموضوعات أخرى .

---

* بحث مقدم إلى حلقة « أسلمة المعرفة » بالجامعة الإسلامية ، باكستان ، ٥ ــ ٨ يناير ١٩٨٢ والتي نظمها المعهد الدولي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الامريكية والبحث مترجم عن الأصل الانجليزي :

SIDDIQI, MUHAMMAD NAJATULLAH. **An Islamic Approach to Economics**

وقد طبع في صفحات ١٦٨ ــ ١٨٩ في :ــ

Knowledge For What, Islamabad, The Insitute of Education, Islamic University, 1982.

مقدمة

سوف نستهل هذا البحث بكلمة موجزة عن تطور علم الاقتصاد خلال القرنين الأخيرين ، مع التركيز على المناهج الرئيسية في دراسة هذا العلم غير أن لدينا بعض ما نقوله أيضاً عن الفترات السابقة للقرنين الأخيرين حتى تستقيم النظرة إلى الموضوع . وسنحاول أن نحدد القضايا التي شدت انتباه أقطاب هذا العلم ، وكذلك المشكلات التي تواجه الفرد والمجتمع في نظرهم . اننا نلاحظ في هذا الصدد أن النظرية الاقتصادية هيمنت فيها النظرة الشكلية على معنى علم الاقتصاد وأهدافه ، مما أدى تدريجيا إلى سيطرة الذين يحملون أدوات التحليل وتقنياته على المعنى والأهداف . وهذا يقودنا إلى الربع الثاني من القرن العشرين حيث كان علم الاقتصاد مضطراً إلى مواجهة الحقائق والازمات التي نشأت بعد ذلك . لقد تعرضنا للمضمون المعاصر لعلم الاقتصاد ومداخله المنهجية المتنوعة قبل أن ننتقل إلى الجزء التالي من البحث والذي يتعامل مع موضوعنا الرئيسي ، وهو صلة الإسلام بهذا الفرع من فروع المعرفة .

لقد دارت محاورات حول فكرة أن التراث الإسلامي الاقتصادي كان دائماً متحرراً من الشكلية ومركزاً على المعنى والهدف مع مرونة في المنهج . وأن هذا المنظور يتلاءم تماماً مع الهداية الربانية ــ بأبعادها المتعددة ــ للفرد والمجتمع . ان علم الاقتصاد يجب أن يفتح ذراعيه لمساهمات الفروع الأخرى للمعرفة ، فالعلم والفن يتعاونان ــ عن طريق المنجزات الاقتصادية ــ في تحقيق الصورة الإسلامية للحياة الطيبة . وما الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر الا امتداد للتراث الذي أجيد تأسيسه في الماضي .

أننا نحاول أن ندرس طبيعة مجال علم الاقتصاد الإسلامي وذلك بانشاء هيكل يتلاءم مع المحتوى المعاصر للعلم ، ويصلح لتفسير تطوره عبر التاريخ . ان هذا يقودنا إلى الجزء الثالث والأخير من هذا البحث حيث نفحص تطور علم الاقتصاد الإسلامي ، في التحليل السلوكي ، وفي دراسة السياسات وبناء الأنظمة ، بغية تفسير الصيغة الراهنة لهذا الفن ، واختبارها في ضوء النظرية والسياسة الاقتصادية ، مما يتيح لنا فرصة تقديم بعض المقترحات الخاصة بأوليات البحث في علم الاقتصاد الإسلامي كبرنامج للمستقبل .

الجزء الأول
تاريخ ومنهج علم الاقتصاد
الفكر الاقتصادي القديم

لقد كان الانسان المفكر منتبها دائماً إلى ما حوله من أمور الاقتصاد : كالفقر والغنى ، والمقايضة والنقود ، والتجارة ، وتقلب الأسعار ، والضرائب ، وتدخل الحكام . وكان أحيانا يتأمل في الازدهار

والتأخر الحضاري وما يصحبهما من انتعاش وانكماش اقتصادي . ومن ثم فقد قام بشرح هذه الظواهر ووصف لها علاجاً . ولم يكن مرتبطاً ــ بصفة عامة ــ بأي منهج محدد اللهم الا المنهج الاستقرائي الذي يمكن اعتباره منهجاً معهوداً لديه . وعندما كانت الجماهير ــ عبر العصور ــ تستلهم الأديان والفلسفات الكبرى ، كالهندوسية أو البوذية ، أو اليهودية ، أو النصرانية ، أو الإسلام ، كانت الوصايا المقدسة والتعاليم الدينية هي التي تفرض السياسات وتزكي المناهج التي يترجمها ويتحاور بها العلماء مقدمين في النهاية غذاء طازجاً للفكر الإنساني . وهذا ينطبق حتى على وسائل التحايل على بعض المحرمات كالربا . وقد قام الفكر الديني باسهام أكبر قدراً في الفكر الاقتصادي . فقد أمدنا بأفكار مرجعية في النقد الجيد للمؤسسات الاجتماعية ، والحكام ، والطبقات المسيطرة في المجتمع .

كان هذا هو الوضع ــ بصفة عامة ــ حتى آدم سميث (ADAM SMITH) ومولد علم الاقتصاد التقليدي . لقد كان التجاريون ــ وهم أصحاب المدرسة الفكرية التي سبقت التقليديين ــ لا يميلون إلى التجريد والتعميم واستنتاج النظريات الفرضية عن السلوك البشري . ولم ينشيء كتّاب المدرسة التجارية نماذج تصورية ، ولا هم ناضلوا لاكتشاف قوانين كونية . لقد كانوا رجالاً عمليين ، يفكرون ويكتبون كمن يساهم في عمل يحرص على تحقيق ناتج معين منه . ولم يخطر ببالهم أن يتخذوا مقاعد النظارة ويقوموا بتحليل مستقبل ايجابي لما يشاهدونه أمام أعينهم من حقائق .

علم الاقتصاد التقليدي

يعتبر كتاب آدب سميث (ثروة الأمم) الذي نشر عام ١٧٧٦ ــ بحق ــ مبشرا بعصر جديد لعلم الاقتصاد . لقد ظل سميث يحمل كثيراً من ملامح العصور القديمة ، حيث كان اقتصاده يمثل جزءاً من نظام أخلاقي . لقد كان مهتماً بالأهداف والغايات والقيم الأخلاقية للمجتمع ، ولم يكن بعيداً عن تجسيد هذه القيم [١] . ولكن الرغبة في التجريد والتعميم والوصول إلى قوانين كونية كانت لها متطلباتها . لقد افترض « نظاماً منطقياً » للعلاقات الاقتصادية مبنياً على قانون الطبيعة البشرية (المشابه لقانون الجاذبية لنيوتن) NEWTON [٢] وجوهر هذا القانون أن المصلحة الذاتية هي التي تفرض النظام على اقتصاديات التبادل المشوشة ، والمصلحة الذاتية هي أيضاً التي تدفع هذا النظام نحو النمو . فالفرد كمستهلك يظهر كممثل رئيسي على المسرح الاقتصادي ، وحيثما تكون رغبته ، تتجه حركة السوق الآلية . وأي تدخل من أطراف أخرى ، ولاسيما من الحكومة ، جدير بأن يعكر عمليات التجانس التام للنظام ، ذلك التجانس الذي

يحقق أقصى مصلحة اجتماعية من خلال صالح الفرد .

والجدير بالذكر أن نظام الحكم السائد آنذاك كان مَلَكية مطلقة وهذا النظام لا يعبر عن رغبات الشعب كما هو المفروض في الحكم الجمهوري .

وعلى ذلك فقد قدّم سميث دفاعاً أخلاقياً وكتب مسودة علمية لنظام التبادل في السوق .[٣]

وكان لسميث انتقادات جانبية للتجار والرأسماليين ، ولكن النظام الذي يسير بدفع ذاتي ظهر له وكأنه أقوى من أن يعترف بالحاجة إلى أي نوع من سلطة الاجبار الاجتماعي لمقاومة مناوراتهم أو يعترف لهم ، أو للاستثمار ، بدور فعّال في النظام الاقتصادي كما هو الحال بالنسبة للمستهلكين وطلباتهم .

لقد كانت نظرية القيمة هي لب الاقتصاد عنده . وقد اعتبر العمل جوهر هذه النظرية ولكنه عندما طبقها على السلع الرأسمالية برزت له مشكلة خطيرة وهنا ظهر ريكاردو RECARDO ـــ المهندس الثاني لعلم الاقتصاد التقليدي ـــ ليتشبث بهذه النقطة طوال حياته ، وليقرر أن القيمة النسبية لا تتأثر بالعمل فحسب ولكنها أيضاً تتأثر بمعدل الربح الذي ليس له علاقة بها : « وفي النهاية نرى أن القضية الكبرى للربح والاجور والأرباح يجب حلها بالنسب التي ينقسم إليها الناتج الكلي بين ملاك الأرض والرأسماليين والعمال ، والتي لا ترتبط أساساً بنظرية القيمة » .[٤] لقد أضاف ريكاردو الكثير إلى دقة التحليل الاقتصادي ، وسار بالتجريد شوطاً وصل به إلى مستوى أعلى مما كان عليه عند سميث ، وأبدى نزوعاً كبيراً إلى التحليل المنطقي لفرضياته ، وإلى تحديد المتغيرات الاقتصادية بمتغيرات اقتصادية أخرى . ولكنه لم يستفد كثيراً من نظرات سميث المتعمقة في الحقائق التي كانت معقدة إلى حد لا يقبل دقة التحليل ولكن ريكاردو لم يسمح للاستقراء أن يحول بينه وبين ما وصل إليه من النتائج المنطقية الديكارتية . وقد انشغل ريكاردو بقوانين التوزيع انشغالا كبيراً ، أدى إلى ظهور النظرية الاقتصادية التي شكلت في صورتها الماركسية والحدية فيما بعد مزيجاً من نظريتي القيمة والتوزيع اللتين اعتبرتا منذ ذلك الحين جوهر علم الاقتصاد لأكثر من قرن من الزمان .

ولكن قبل أن نصل إلى ماركس أو أصحاب النظرية الحدية ، يجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى المدرسة التاريخية التي تأسست في ألمانيا . ان هذه المدرسة لم يكتب لها النجاح في تغيير وجهة علم الاقتصاد السائد آنذاك ، الا أنها كانت بمثابة تحذير موجه إلى التعميمات والقوانين التجريدية الكاسحة ، ومفاهيم علم الاقتصاد التقليدي .

ماركس MARX

ليس في نيتنا أن نخصص جزءاً كبيراً من بحثنا لماركس ، لا لأننا ننكر عليه الحيز الذي شغله في تاريخ الفكر الحديث عامة والفكر الاقتصادي بوجه خاص ، ولكن لأن الوقت والحيز المحددين يدفعاننا للإيجاز والتركيز على الاتجاه العام لعلم الاقتصاد ، وتطوره عبر الحديين إلى التقليديين الجدد حتى وصوله إلى العصر الذي سيطر فيه كينز . ويكفي أن نلاحظ أن أقتصاد كارل ماركس قام على أساس نظرية المعرفة التي تختلف عن نظرية المعرفة والوجود الديكارتية التي اختارها التقليديون . لقد أخذ ماركس عن هيجل (HEGAL) ولكنه تقدم عليه « بأن أبرز جانب هيجل الصحيح للعيان »(٥) « فنظرية المعرفة عند ماركس نظرية تجريبية وتاريخية منذ البداية إلى النهاية »(٦) واقتصاده يتبع نظريته في فلسفة التاريخ تبعية مباشرة . ولكن بالرغم من جذوره الضاربة في عالم المادة فقد تعامل كثيراً مع المفاهيم والتجريدات مساهماً بذلك في تراث التقليديين بحيث أعتبر واحداً منهم مع أن نموذجه مختلف عنهم اختلافاً كلياً باعتباره « ركز على فشل الاقتصاد السياسي التقليدي في وضع حلول ناجحة لمشكلة توزيع الثروة »(٧)

ولعل هذا هو الشيء الوحيد الذي وقف صامداً من بين النصوص الجافة العنيدة التي، ساهم بها ماركس وتابعوه في علم الاقتصاد . بل ويعتبر من الملامح التي مازالت تجذب كثيراً من الملتزمين بمذهبه ، أولئك الذين قد لا يشاركونه نظرية المعرفة ولا فلسفة التاريخ .

وهناك ملاحظة أخرى هامة ، ففي حين أننا نرى في التخطيط التقليدي أن الوضع النموذجي لا يتم الا إذا ترك العالِم بدون أن تشوبه تدخلات البشر ، نرى بالنسبة لماركس أن الوضع النموذجي يجب أن يكون واضحاً وأن يناضل الناس من أجله « وهذه الفعالية تميز ماركس عن هيجل كما تميزه أيضاً عن الاقتصاديين التقليديين »(٨) وتعيد تأكيد مقدرة نظامه على اجتذاب المواطنين المهتمين بشئون مجتمعهم .

النظرية الحدية

لا تتعلق ثورة الحديين في علم الاقتصاد الا بعامل من عوامل التحليل ، فهي لا تقدم نظرية جديدة لحل مشكلات الانسان الاقتصادية . وانما كل أهداف البشر صارت قابلة للحصر في القاسم المشترك ــ المنفعة ــ المسموح له بالزيادة والنقصان بكميات قليلة ودقيقة تفتح المجال لتطبيق حساب التفاضل . لقد كانت السلع الاستهلاكية ، بطبيعة الحال ، لا تتاح الا في وحدات بحجم معين وقيمة معينة ، ولكن الأهم كان هو افتراض قابليتها للتجزئة وقد طبق نفس المنهج فيما بعد على عوامل الانتاج التي افترض فيها القابلية للزيادة والنقصان

بكميات قليلة ، وأن يكون أحدها صالحاً لأن يحل محل الآخر عند حد معين . كما افترض الحديون أن المستهلك العاقل لديه كل المعلومات التي يحتاجها ليختار بين بدائل لا حصر لها ، حتى تتساوى المنفعة عند حد معين ، ومن ثم تبلغ أقصى درجة ممكنة لها . وينطبق نفس الفرض على المنتج الذي يمكنه أن يستبدل عاملاً من عوامل الانتاج بعامل آخر حتى تتساوى الانتاجيات الحدية لكافة العوامل عند خط معين . لقد استبعدت حواجز العالم الحقيقية من عدم القابلية للتجزئة ، والتنافر ، وجمود عمليات الانتاج ، والفروق النوعية الأساسية في وحدات العمل المختلفة ، بين العامل من جهة ورأس المال من جهة أخرى .. الخ . كل هذا صرف بعيداً لتبدو النظرية كاملة ولا عائق أمامها في عالم من المنافسة الكاملة حيث كل المعنيين بالأمر لديهم كل المعلومات اللازمة .

لقد كانت النتائج مدهشة حقاً : فالمستهلكون في أقصى حالات الرضا ، والمنتجون يحصلون على أعلى حد من الأرباح ، والموارد الاجتماعية تنال أقصى حظ من حسن التوزيع .

كما ضمنت النظرية لكل عامل من عوامل الانتاج عائداً معادلا لمساهمته في الناتج المشترك ، أي أن سعر العامل يعادل انتاجيته الحدية .

لقد تطلبت هذه النظرية — حتى يكتمل تحقيقها — مرور أكثر من نصف قرن من الزمان بعد جون سيتوارت ميل (J.S. MILL) (١٨١٦ — ١٨٧٣) الذي كان كتابه (مباديء في الاقتصاد السياسي) آخر مساهمات التقليديين التي احتفظت بجذورها العميقة في واقع أقتصاديات الانسان — لقد أستطاع جيفونس ، (JEVONS) ومنجر ، (MENGER) وفايزر ، (WIESER) ووالرس ، (WALRAS) وبويم باورك ، (BHOEM BAWERK) وكلارك ، (CLARK) أن يخلعوا نظرية تكاليف الانتاج عن عرشها ، وأن يقلدوا التاج للنظرية الموضوعية للقيمة والتوزيع ومنذ ذلك الحين كان واضحاً — كما قال فايزر — « الآن صار منطلق النظرية من داخلها ، من ذهن الرجل الاقتصادي » (٩) لقد كان المهم هو المنهج ، وكل ما كان يعوق هذا المنهج أستبعد ببساطة . وإذا كان النظام نفسه يضمن كما له وتمامه ، لم يكن هناك مكان لسياسة ما . كانت السياسة الوحيدة التي يمكن أن تنشأ آنذاك هي أن تدع الأمور تشق طريقها دون أن يعوقها عائق .

علم الاقتصاد التقليدي الحديث

جاء ألفرد مارشال : (ALFRED MARSHALL) (١٨٤٢ — ١٩٢٤) ليبعث نموذج سميث القوي الصلة بالواقع الاجتماعي والذي يعتمد على القياس حيث يفشل الاستدلال ، كما أنه استوعب النظرية الحدية في هيكلها التقليدي ، مفسراً إياها

ــ عند الضرورة ــ تفسيرا جديدا ، ومعززا نظرية القيمة والتوزيع بتقديم منحنيات العرض والطلب المتقاطعة الشهيرة ، ومحللا ــ بالتفصيل ــ الأشكال المختلفة للتوازن .

ان المدرسة التقليدية الحديثة في علم الاقتصاد ترمز إلى انتصار رأسمالية المشروع الحر على اشتراكية مناهضيه . لقد تم الآن انتصار الطريقة على المعنى ، والوسائل على الهدف ، والتحليل على المضمون نفسه الذي يتم تحليله . لقد أشارت إلى هذا الانتصار المناظرات التي كانت تدور حول طبيعة علم الاقتصاد وهل هو علم واقعي أم علم معياري . فمثل هذا الجدل لم يكن له مكان منذ قرن واحد من الزمان ، عندما كان التحليل وسيلة لتعزيز قدرة الانسان على التحكم في اقتصادياته ، وليس هدفاً في ذاته وهذا ما عناه الاقتصاد الوضعي .

لقد كانت تحليلات علم الاقتصاد التقليدي الحديث تعيش في عالم وهمي من المنافسة الكاملة وتوفر المعلومات حيث يؤدي التحليل الحدي إلى تحقيق المنفعة القصوى والحد الأعلى للأنتاج . كما كان حل المشكلة الاقتصادية المركزية في اعتقادهم يكمن في تخصيص الموارد النادرة . لقد تجاهل هذا التحليل عاملي الزمان والمكان ، كما تجاهل تنوع الثقافة والتقاليد والملامح الأخرى التي تميز الانسان عن غيره من البشر ، والتي تميز بين مجتمع وآخر ، وبين عقيدة وأخرى ، وبين فترة تاريخية وأخرى .

ولم يقتصر التقليديون الجدد على مناقشة نظرية القيمة والتوزيع ، بل ناقشوا أيضاً النقود ، ولكن تحليلهم لها كان تحليلاً رقمياً فقط لانها لا تعدو في نظرهم كونها وسائل للحساب ، لأن الحساب الحدي لا يستطيع أن يتعامل الا مع الأرقام ، فليس له مجال مع الفكر والتأمل وتوقعات المستقبل . كما أنهم اهتموا أيضاً بالتجارة الدولية ، على افتراض قابليتها الكاملة للحركة . لقد جابهوا التعقيدات العالمية الواقعية باختيار واحد فقط . وهو التجارة الحرة ــ أما النمو والتطور فيعتبر فكرة غريبة على نظام يتصور أنه يمكن أن يصل بالانتاج إلى الحد الأقصى بواسطة توزيع مثالي للموارد مع استبعاد عاملي الزمن وعدم الثقة ومع انكار التغيرات التقنية الحقيقية .

أما عن المالية العامة ، فقد وجدت لها مكاناً بصعوبة في دائرة اهتمام ذلك النظام ــ نظام « دعه يعمل » . فعلاقات العمل والعلاقات الصناعية ليس في نطاقها أمر يبحث عنه الا إنكار أي نفع يتوقع من اللجوء إلى النظم الاتحادية والنقابية . فماذا بقي بعد ذلك ؟

ظلت مباديء مارشال المرجع الأم في علم الاقتصاد حتى بعد الربع الأول من القرن العشرين . ولكن أفكاراً جديدة مقلقة ظهرت على السطح ، فتحليل شمبيتر (SCHUMPETER) لوضع المقاولين ،

وأفكار نايت (KNIGHT) حول تعميم عدم الثقة ، كل هذا كان من الصعب أن يتناسب مع عالم التقليديين الجدد .

لقد ظهر الخلل في نظرية القيمة والتوزيع التي جاء بها التقليديون الجدد كالتوازن في حالة المنافسة الكاملة ، وكتوزيع الانتاج الذي لا يترك فائضاً ، وغير ذلك مما يعتمد على فرضية النسب الثابتة للعائدات . وجاءت أعمال بيروسرافا ، (PIERO SRAFFA) تتبعها أعمـــال جوان روبنسون ، (JOAN ROBINSON) وتشامبرلين ، (CHAMBERLINE) لتحطم ذلك الصرح المتناسق الذي شيده التقليديون خلال القرن الماضي .

فالسلع كانت دائماً متباينة الخواص ، وغير قابلة للتجزئة ، ومرونتها لم تكن كاملة ، وأعداد البائعين والمشترين لها لم تكن بالضرورة كبيرة ، أما الأسعار فبعضها كان صعب الحركة ، حيث كان المورد باستطاعته أن يؤثر في الطلب من خلال الاعلان عن سلعته ، وفوق كل ذلك لم تكن المعلومات كاملة . وكنتيجة لهذه النظرات الحديثة تزعزعت الثقة في آلية العملية الاقتصادية وبدأ الشعور بضرورة تدبير هذه العملية إلى حد ما ولم تكن النظرة الأكاديمية هي التي فرضت هذه الحقائق على الاقتصاديين ، ولكن الذي فرضها هو الواقع الذي داهمهم في صورة الكساد العظيم عام ١٩٢٩ . وإذا عبرنا عن ذلك بشكل معتدل قلنا « أن جماهير العاطلين ووقف التسهيلات الانتاجية خلال الكساد جعل كثيراً من الاقتصاديين يتحقق من أن مشكلات الاقتصاد الرئيسية بعيدة كل البعد عن النظرية الاقتصادية التقليدية وأن أدوات التحليل الجزئية التي اعتمدوا عليها في الماضي لتطبيق (منطق الاختيار) لم تعد ملائمة على الاطلاق للأمساك بمشاكل المجتمع التي واجهوها آنذاك » . (١٠)

كينز KEYNES

قدمت النظرية العامة لكينز (١٩٣٦) مجموعة جديدة تماماً من الأدوات منفصلة بذلك عن تقاليد التحليل الحدي السابق . لقد وظف كينز أدوات جديدة كالطلب الكلي والعرض الكلي والادخار والاستثمار وحجم العمالة والدخل القومي . ونبذ افتراض توفر المعلومات الكاملة والحقائق الكاملة ، حيث أن الجهل يعم اتخاذ القرارات ويؤكد الطبيعة الحقيقية للتوقعات التي يقوم عليها الاستثمار . كما أنكر كينز الرابطة السببية بين الفائدة والادخار . مؤكداً على صرامة معدلات الأجور ، وملاحظاً أن النقود تعتبر أكثر من مجرد وسيلة للحساب وذلك بأن جعل تفضيل السيولة النقدية عاملاً حاسماً في تحليلاته ، ولم يتأثر كثيراً بالافتتان التقليدي بالتوازن ، ولذلك كانت كافة أجهزة التحليل التقليدية

غير ذات قيمة عند كينز ، وان لم يعلن ذلك ، غير أنه أنزلها منزلة أدنى من ذي قبل ، بأن جعلها قاصرة على استعمالات معينة ، واستكملها — ان لم يكن استبدلها تماماً — بمجموعة جديدة من أجهزة التحليل .

وكانت أهم هذه التغيرات كلها ، تفضيل كينز للحقائق الاجتماعية التي ذكرتنا بحقيقة هامة هي أن علم الاقتصاد — في النهاية لابد أن يكون علماً هادفاً .

وبينما كان التقليديون على يقين من أنهم فهموا طبيعة البشر حق الفهم ، نرى أن كينز لم يكن يتظاهر بذلك . وبينما كانوا يستنتجون من اعتقاداتهم نتائج جديدة يبنونها على ما اعتقدوا أنهم عرفوه وتيقنوا منه ، نرى أن تحليلات كينز كانت تعتمد فقط على الحقائق التي كان يلاحظها بنفسه ، وكانت دائماً في صورة احتمالات أكثر منها حتميات كالتي قررها أسلافه . وبخلاف أصول الفلسفة الديكارتية التي اعتمد عليها منهجهم التقليدي ، كان منهج كينز شبيها بالفلسفة الوجودية . ونحن نجد من الصعب أن ننسب إلى كينز منهجا محددا فقد كان براجماتيا ، يستعمل الاستنتاج أحيانا ولكنه غالبا ما يسير خلف الحقائق التجريبية وخلف الاحساس بما هو مقبول ومرغوب .

لقد كانت جهوده في سبيل الفهم والتحليل مجرد وسائل تستهدف حسن إدارة النشاط الاقتصادي للإنسان . ويمكننا أن نعثر لدى الاقتصاديين التقليديين على كثير من موضوعات علم الاقتصاد الكلي (MACRO) وعلى بعض التحليلات الاقتصادية الكلية ولكن الذي لا يمكننا العثور عليه لديهم هو السياسة الاقتصادية الكلية . وبمجرد أن ظهرت السياسات الاقتصادية ، وجدنا أن المؤسسات الاجتماعية المسئولة بالدرجة الأولى عن تطبيق هذه السياسات — أي الدولة — ظهرت كإحدى العوامل الرئيسية على المسرح الاقتصادي .

إن واحداً من أعظم مساهمات كينز — في الواقع — هو إدراكه لحقيقة أن السوق لا يمكن أن يعتمد عليه بصفة دائمة وأنه لابد من اللجوء إلى تدخل الدولة ، حتى في النظام القائم على المشروعات الحرة .

الصورة المعاصرة

لم يعد علم الاقتصاد كما كان قبل كينز . مع أن النظرية التقليدية الجديدة حاولت تجديد نفسها باعادة تفسير كينز وشرحه وادخال متغيرات على نموذجه ، لا يسمح المجال للتعرض لها . ولم يحدث شيء ذو أهمية يمكن مقارنته بالنظرية التقليدية ، أو بالنظرية الحدية ، أو بالنقد الماركسي أو بالتركيب التقليدي الجديد . وعلى ذلك فان

علينا الآن أن نلقي نظرة خاطفة على الوضع الحاضر لعلم الاقتصاد ، حيث تواجهنا ثلاث ملاحظات واضحة :

١ ــ استيعاب علم الاقتصاد الرئيسي للإسهامات الكينزية في النظرية التقليدية الجديدة وذلك باضافة نظرية الاقتصاد الكلي (MACRO) المتضمن نظريات الاقتصاد الكلي في التوزيع وبالسماح للاقتصاد الكلي بالسيطرة على دراسات السياسات . وذلك مع الالتزام بنظريات الاقتصاد الجزئي (Micro) الخاصة بالقيمة والتوزيع والمتمركزة حول الاختيار الرشيد ، والعرض والطلب والمنافسة بأشكالها المختلفة ، والتوازن والناتج الأقصى لعمليات السوق .

٢ ــ بعث المنهج التطوري التاريخي والمنهج القائم على المؤسسات ، أو بعثهما معاً في المنهج التطوري وتبني الانفتاح على أفكار وطرق فروع المعرفة الأخرى مثل علم الاجتماع والعلوم السياسية . وبدلا من مجرد التركيز على سؤال « ماذا يوجد » فان التطوريين يسألون :

« كيف » وصل الاقتصاد هناك وإلى أين يقودنا ؟ فقد شد جالبرث (GALBRAITH) الانتباه إلى عدد من العوامل التي عجز علم الاقتصاد عن التنبيه لها ، مثل « القوة » باعتبارها أبرز هذه العوامل . لقد شهدت فترة ما بعد الحرب طفرة في الكتابات عن النمو والتنمية محللين أسباب التخلف ومستكشفين الاستراتيجيات الممكنة للتنمية . وقد أظهرت هذه الكتابات الاعتبارات التاريخية والاجتماعية على السطح ، ووضعت حدوداً للقوانين الاقتصادية التجريدية وكتاب ميردال (MYRDAL)« المسرحية المأساوية » يمثل هذا المنهج : « إن اقتصاديات التنمية تؤكد على ضرورة استعمال طرق أخرى مع آلة السوق لانجاز المطلوب وعلى أن للدولة دور فعال في هذا الصدد . »

٣ ــ اتخاذ النقد الماركسي للرأسمالية شكلاً أكثر إيجابية في كتابات مؤلفين مثل باران (BARAN) وسويزي « SWEEZY » ، اللذين كانا مسلحين بتصورات جديدة مثل الفائض المرتقب . فقد أشارا إلى التكاليف التي يستلزمها النمو في الوضع الرأسمالي للمشروع الحر . وعلى ذلك التقيا مع فبلن « VEBLEN » الذي كشف ــ في وقت مبكر ــ عن طبيعة المنافسة الصارمة . لم يظهر الماركسيون كثيراً من النجاح ، أياً كان ، في تشييد نظرية لتنظيم القوى المنتجة تنظيماً رشيداً في المجتمع الاشتراكي ، ولا هم تكلموا عن نظرية مميزة للسلوك الاقتصادي المناسب للمجتمع الاشتراكي . لقد كانت هناك نتيجة ثانوية لجهودهم ، ورغم ذلك ، هي القبول العالمي لنظرتهم الواقعية بأن السوق والتخطيط يتمم أحدهما الآخر ، وأن التحليلات الاقتصادية تتحدى أي منهج جامد لعلم الاقتصاد .

وتظل لعلماء الاقتصاد الأصليين أهميتهم

أيضاً طالما وضعنا في الاعتبار انتقاداتهم لعلم الاقتصاد التقليدي الحديث . ولكنهم وقفوا عند هذا الحد وفشلوا في انشاء بديل قابل للتطبيق . إنهم كانوا موفقين في أخذهم على علماء الاقتصاد تركيزهم الاساسي على تغييرات وتحولات صغيرة حدية من خلال النظام الرأسمالي ، الذي منعهم من تحليل الانتاج والتوزيع تحليلاً يحمل معنى أو هدفاً ، لأن مثل هذا التحليل يتطلب غالباً تغييرات كمية كبيرة . كما فشلوا في أن يضعوا في الاعتبار المحددات الفعلية ــ الاقتصادية الاجتماعية ــ للانتاجية ، وطرحوا جانباً متغيرات اجتماعية وسياسية هامة من تحليلهم .

كما لم يكن لديهم منهج يتعاملون به مع التكاليف السالبة خارج نظام السوق كالتلوث ونضوب الموارد . هذا وغيره من الانتقادات الأخرى العديدة كان له تأثير كاف لكي يهز إيمان الانسان بالنظريات والمناهج التي وصلت إليه . ولكن السؤال هو .. إلى أين نتحرك من هذا المكان ؟

وعلى الرغم من تحليلنا النقدي السابق فان قرنين من التنظير الاقتصادي قد أضافا اضافة فعلية إلى نظرة الانسان إلى حياته الاقتصادية وقابليته لتوجيه اقتصاده للخير أو للشر . ان الانسان لا يمكنه أن يفقد الرؤية للحقائق المركبة إلا على حسابه ، ولكنه ينفعه إدراك التماثلات الحتمية واكتشاف الاتجاهات العامة بعيدة المدى رغم وجود التنوع المعقد .

ان تحليل العرض والطلب ، والوتد الذي غرسته التحليلات التقليدية القديمة والحديثة يعتبر واحداً من هذه الأمثلة . وإذا ركزنا على الهامش لدراسة التحولات التي تحدث في المتغيرات الاقتصادية ، لوجدنا أنه يعتبر في حد ذاته تقنية ذات فائدة . ذلك إذا تعلمنا كيف نستبعد الأمر من أذهاننا عندما تكون المتغيرات غير عادية .

ان تصور التوازن يساعد أيضاً على الفهم بشرط أننا لا نضيف أي معنى أخلاقي له . وألا تغيب عن بالنا الأشياء الأخرى المفترضة . وهناك أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها خاصة عندما نضع في الاعتبار التفسير المعاصر للنظريات الاقتصادية وهو غالباً ما يكون أكثر اعتدالاً ومراعاة للواقع .

لقد لاحظنا أن أحد عوائق السوق الرئيسية هو أنه « لا يوفر من داخله أي توزيع للدخل صالح للقبول »(١١) فدمج التوزيع كمتغير تحليلي في الهيكل النظري لعلم الاقتصاد يجب أن يتم من خلال التحليل الايجابي والأسس المعيارية »(١٢) . ومنذ كانت « الأسس التنظيمية للنظام الاقتصادي والقائمة على القيم التبادلية ، متضاربة مع متطلبات البيئة وارضاء حاجات الانسان الأساسية »(١٣) فانه يصبح من

المطلوب وضع منهج للمشاكل الاقتصادية أكثر اتساعاً . وهذا هو الذي دعا كاب (KAPP) إلى ملاحظة أن « المهمة الجديدة لعلم الاقتصاد هي شرح الطريقة التي تحقق بها الأهداف الاجتماعية الكلية المقررة بأقل ما يمكن من التكلفة الاجتماعية وأكبر ما يمكن من الفعالية »(١٤)

وهنا تبرز (النزعة الجماعية للأهداف الاجتماعية) كمشكلة معرفية .

كما أن مقولة أن السوق يترجم التفصيلات الفردية إلى أهداف اجتماعية ، أصبح من المتعذر قبولها . وكون العملية الديمقراطية يمكنها أن تفعل ذلك ، يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الأفراد يعرفون دائماً ما هو الأفضل لهم . وزيادة على ذلك فان الاختيار يتضمن كلا من التفضيلات والفرص(١٥) ولكي نوسع ونعادل الفرص أمام كل فرد نضطر أن ندفع قضية الأهداف الاجتماعية إلى الأمام .

لم يضع علم الاقتصاد الغربي في اعتباره امكانية الرجوع إلى بعض المصادر التي تتعدى سلم التفضيل البشري للوصول إلى الاهداف الاجتماعية .

فقد أقرت كل المدارس في علم الاقتصاد المصلحة الشخصية وتتبعت التقدم المادي كمعيار بالرغم من بعض الجهود الخفيفة التي بذلت في مناقشة السلوك الخيري ، ومناقشة طريقة الحياة المتضمنة أبعاداً غير مادية . تلك المصلحة الشخصية وذلك التقدم المادي وحدهما لا ينسجمان مع الوضع الانساني في الدعوة إلى تفجير امكانات تغيير الموقف المعاصر ، ذلك الموقف المؤدي إلى خلق ثقافة غربية مادية يساهم فيها علم الاقتصاد بسهم وافر .

ولتلخيص ذلك نقول أن علم الاقتصاد كعلم مستقل في الغرب بلغ نضجه في مناخ ثقافي يعبد المادة ، ويستسلم للمصلحة الشخصية باعتبارها محركاً بشرياً عادياً . انه يطري الفردية ويزدري تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية . وبالرغم من اعتراف الغرب بحاجته إلى بعض اجراءات الدولة حالياً الا أن الانتباه مازال مركزاً على نظرية الاختيار الرشيد ، ومازالوا ينظرون إلى السوق على أنه الأداة الرئيسية التي تقوم بترجمة التفضيلات الفردية إلى حلول اجتماعية للانتاج والتوزيع والاستهلاك أماّ كيف ولماذا هذه التفضيلات أمر لا يبالي به علم الاقتصاد . لقد استخدمت التقنيات الرياضية لدراسة العلاقة الوظيفية بين المتغيرات الاقتصادية الكلية والجزئية ، وأصبح هناك تحيز قوي ضد أي تغيرات تستعصي على المعالجة الرياضية . كما أن العوامل غير الاقتصادية تستبعد عموما من التحليل . والقوانين السلوكية والعلاقات الوظيفية التي تدرس في حدود تقليل التكاليف إلى الحد الأدنى أو رفع العوائد إلى

الحد الأعلى ، هي التي تميل إلى لب النظرية الاقتصادية . وهذا اللب محاط بدراسات تتعلق بالسياسة النقدية والمالية ، وبالتوزيع والنمو والتنمية والعمل والتنظيم والعلاقات الاقتصادية الدولية ، إلى غير ذلك مما يتصل بالأهداف والسياسات المختارة . وإذا استعملنا التصورات والأدوات الكاملة للتحليل النظري ، فسوف نجد أن هذه الدراسات تتسع أيضاً لأوضاع المراقبة والتخطيط ، وتميل إلى التكامل مع الموارد الاجتماعية والتاريخية .

إن الاختلافات حول المشاكل الجارية تلك الاختلافات بين التيار الرئيسي لعلم الاقتصاد في وضعه المحافظ ـــ فريدمان (FRIEDMAN) ـــ أو في وضعه المتحـــرر ـــ صامويـــلسون (SAMUELSON) من جهة وبين علم الاقتصاد الراديكالي والماركسي من جهة أخرى . معظمها يدور في هذه المجالات لا أكثر فهم لا يختلفون على فروض أساسية كبديهية المصلحة الشخصية أو أفضلية التقدم المادي أو قدرة الانسان على معرفة أين تكمن مصلحته .

الجـــزء الثانـــي
طبيعة ومحتوى علم الاقتصاد الإسلامي

لكي يكون ذا معنى للحياة ووثيق الصلة بها ، لابد لعلم الاقتصاد أن يعترف بهدفه بصراحة . انه حرص الإنسان على بقائه . وبالتالي على أولية اشباع حاجاته مما يدفعه لفهم الطبيعة والمجتمع . فالانسان كائن اجتماعي والمجتمع يتطلب نظاماً منضبطاً عادلاً . لقد كان لدى المفكرين الاجتماعيين دائماً اهتمام عظيم بالعدالة ، خاصة أولئك الذين يتأثرون بالأخلاقيات . ثم جاءت الاهتمامات بالاستعمال الكفء للموارد ونموها ، مع أمل في الدعة والراحة والكرامة التي يمكن للطبيعة أن توفرها ، وبأن تحقق هذه الغايات من خلال هيكل من الحرية يعتبر أساسياً للانسان . وبمجرد أن يعرف الهدف الأخلاقي لعلم الاقتصاد فان تقنيات التحليل سوف تتوقف عن أن تكون أهدافاً في حد ذاتها تحدد مضمون علم الاقتصاد وتستبعد منه مالا تستطيع المناهج تناوله مهما كان ضرورياً للهدف الكلي . ان الأزمات المنهجية الحالية في علم الاقتصاد نتجت ـــ إلى حد ما ـــ عن شعورهم بأفضلية الغايات على وسائل التحليل .

التراث الإسلامي من الفكر الاقتصادي

ظل الفكر الاقتصادي في الإسلام مستهديا بالغاية الأخلاقية امتثالا للتعاليم الإسلامية الواضحة التي جعلت الأهداف الاجتماعية والأنماط السلوكية للأفراد مرتبطة أوثق الارتباط بحياتهم الاقتصادية .

لقد رسم القرآن نفسه هيكلاً محدداً لتنظيم حياة الانسان الاقتصادية فأعطى

بذلك نموذجاً مميزاً للاقتصاد الإسلامي (١٦) . وإذا ما لاحظنا الملامح التي تميز الحياة البشرية لوجدنا أن الطبيعة مسخرة للانسان ، فهو يستمد منها معيشته بما يفي بحاجات الجنس البشري كله . وله أن يضمن هذا من خلال جهوده التي يبذلها ، حيث منحت له حرية التملك والاستغلال ، ومن هنا وجب أن تكون العدالة مكفولة ولو بقوة القانون . وأن يكون التعاون والاحسان مقدماً على الانكباب على الذات ، ومفضلاً على الجشع الذي يلازم البشر في سلوكهم الاقتصادي . ان الله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي ، ولذلك فان الممتلكات التي يتداولها الانسان ما هي الا أمانة استخلفه الله فيها . بحيث يدور النشاط الاقتصادي كله في فلك هذا الاستخلاف .

ان الفقر أمر واقع مجرب ، ومن ثم فان على الأثرياء أن يضحوا ببعض ما يملكون لصالح المعوزين . والتجارة أمر مشروع ولكن التعامل الربوي محرم . والاسراف سلوك مرذول ، وعلى الانسان أن يسعى إلى الاقتصاد والاكتفاء . اننا مطالبون بأن نتعامل مع الثروة العالمية على أنها مادة لحياة أخلاقية طيبة ، تؤدي بنا إلى النعيم المقيم ، فالثروة ليست في ذاتها غاية تشد إليها الركاب .

ولقد عزز الرسول ﷺ هذا المفهوم في أحاديثه الشريفة إلينا ، التي تحثنا بوضوح على السلوك التعاوني ، وتدعونا إلى استخدام ما وهبنا الله من طيبات بما فيها مواهبنا الخاصة ـــ بطريقة تكفل لنا أن نحيا ، وأن نعين غيرنا أن يحيا ، حياة رغدة طيبة ، تحقق المثل الأخلاقية العليا .

وعلى هذه القاعدة من المباديء أدار الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم شؤون الاقتصاد في الدولة الإسلامية الأولى ، ومنها استمد الفقهاء أحكام المعاملات الاقتصادية في الشريعة الإسلامية الغراء ، وعليها اعتمد العلماء والمفكرون الاجتماعيون في مواجهة الأوضاع الاقتصادية بابداء الآراء والتوصية بالسياسات ـــ ومن ذلك ما أكده أبويوسف (٨٢١ ـــ ٧٩٨ هـ) من ضرورة تفشي الوفاء وسيادة العدالة وتذكير الحكام بمسئولياتهم في هذا الصدد . (١٧) فقد تحدث عن كفاءة الادارة وعن ضرورة تجنب الفقد و (الضياع) وأشار إلى عدم التعدي على الحرية الشخصية مالم يكن ذلك التجاوز أمراً حتما لا يمكن تفاديه .

وتحدث عن السلطة الاجتماعية ووجوب وضعها في خدمة التنمية وقد استمد أهدافه من القرآن الكريم والسنة النبوية ، ولم يتردد في الاستعانة بالعرف الصحيح السائد كمصدر من مصادره ، لاستكمال أبحاثه .

كان منهجه مرناً يلجأ إلى الاستدلال عندما يحتاج إلى الدليل ، ويلجأ إلى حقائق

الحياة الجارية يستنطقها ويستنتج منها ، وهو في هذا وذاك يسعى لهدف معين من وراء تحليله ولكنه أمين كل الأمانة للحقائق . وعندما كان يوصي بسياسة معينة كان يربطها بالأهداف العليا ، بالوفاء باحتياجات الناس ، بتوفير العدالة ، برفع الكفاية ، بتحقيق النمو ، بضمان الحرية . نجد هذا الربط واضحاً في كتاباته عن مسئولية الحاكم الاقتصادية وعند حديثه عن نظام الخراج .

وما ذكرناه عن الفقيه « أبو يوسف » يمكن أن يندرج بصفة عامة على الفكر الاقتصادي في تراثنا الإسلامي . وهذا لا يعني إنكاراً للتنوع والتباين في أعمال العلماء مثل أبي يوسف وأبي عبيد وابن خلدون وابن تيمية والغزالي والطوسي وولي الله الدهلوي . ولا يتسع المجال هنا لاستعراض الملامح الفكرية المميزة لكل منهم (١٨) . وانما الذي يعنينا هنا هو العناصر المشتركة لكل هؤلاء المفكرين المسلمين والتي أشرنا إليها آنفاً . هؤلاء جميعاً قاموا بتحليل الواقع الاقتصادي في أزمنتهم، مستندين في تحليلهم إلى الاهداف الاجتماعية لسلوك الأفراد ، والتي استنبطوها من أحكام الشريعة الغراء ، وطوروها في صور من التوصيات والارشادات بغية اتباع سياسة تحول واقعهم إلى واقع آخر ، يحقق ما يعتقدونه من قيم وأهداف إسلامية عليا . وقد كانوا — عند قيامهم بهذا التحليل — متأثرين بما كان سائداً في أزمنتهم من أحوال اجتماعية وسياسية وبما كانوا يشعرون به في حدود امكاناتهم . أي أن منهجهم لحل المشاكل كان منهجاً عملياً ، ثم أن بعضهم مثل ابن خلدون وولي الله الدهلوي حاولوا تعميم أفكارهم بما يجاوز حدود زمانهم ومكانهم ، كما حاول الفقهاء منهم أن يستنبطوا قواعد وقوانين — من نصوص معينة — لها صلاحية عامة لا يحدها الزمان والمكان . ولن ندخل هنا في تفاصيل الوسائل التي اتبعها العلماء المختلفون في استنباط أحكامهم . ولكننا نكتفي بالاشارة إلى أنهم كانوا يتمتعون بعقول متفتحة ، يعالجون بها مناهج العلم والتفكير . لقد هدتهم نظريتهم في المعرفة إلى أن الله وحده هو العليم وأن المعرفة عند البشر مشوبة بالعجز الدائم حتى فيما يتصل مباشرة بمعرفة الانسان لنفسه .

وكما أن الانسان محدود المعرفة ، فهو كذلك عاجز عن تمييز الخير من الشر ومن ثم كانت حاجته الماسة إلى الهداية من الله سبحانه وتعالى . تلك الهداية التي حملها الأنبياء إليه عبر الزمن ، ونطقت بها الكتب المقدسة التي بين أيديهم .

فالهداية الربانية — بناء على ما تقدم — هي نقطة الانطلاق لتيار الفكر الاجتماعي والاقتصادي بغير استثناء . وعلى المفكر أن يتحرى مقاصد الشريعة الغراء باديء ذي

بدء ، وأن يعرف القواعد التي وضعت لتحقيقها . وبالرجوع إلى المشكلات الاقتصادية الفعلية التي يواجهها الفرد والمجتمع والتي لا يجد لها حلاً مباشراً في النصوص الشرعية ، عليه أن يحاول الأخذ بالقاعدة المناسبة ، تارة بالقياس حيثما يكون ذلك ممكنا ، وتارة باستعمال عقله في ضوء المصلحة العامة عندما لا يتوفر بين يديه ما يقيس عليه من النصوص . ولكي نسن قانونا للمجتمع ، أو نرشد سلوكاً للأفراد أو نوصي بسياسة حكيمة لولي الأمر ، فعلينا أن نلجأ في كل ذلك إلى الواقع فنحلل عناصره تحليلاً موضوعياً ، غير متأثرين بأي فكرة أو أنطباع غير مستنبط من الكتاب الكريم أو السنة النبوية الشريفة .

مكونات ثلاثة لعلم الاقتصاد الإسلامي

ويمكننا أن نحدد لعلم الاقتصاد الإسلامي ثلاث مكونات : الأول منها يستهدف الغايات والقيم الإسلامية التي تتصل بالعلوم الاقتصادية .

ويتضمن هذا القسم مقاصد السياسة الاجتماعية بوجه عام ، وأحكام السلوك وقواعده ونماذج التعامل بين الأفراد وغير ذلك مما يمكن تصنيفه ضمن علوم « النقل » أو العلوم الشرعية كما كان يسميها علماء السلف الصالح في هذه الأمة .

الا أن العقل ـــ في مقابل النقل ـــ له أيضاً دوره الحيوي الذي يقوم به على مستويين اثنين : أولهما أنه يؤدي وظيفة التعليل المنطقي أو القياس ذلك السبيل الممهد لترجمة نصوص القرآن والسنة النبوية إلى أحكام وسياسات قابلة للتطبيق على أوضاع واقعية غير مغطاه ، مباشرة ، بهذه النصوص .

ثانيهما أن العقل مدعو للبحث عن المصلحة المرسلة والاستحسان ، لتحقيقهما في المناطق التي لم يستطع القياس أن يمتد إليها . ومن ثم لا مناص فيها من الاجتهاد . هنا ، يمكن للعلوم الشرعية والعلوم الاقتصادية أن يتداخلا معا فأما الأولى فأمرها واضح ، وأما الأخرى فهي مطلوبة لتحديد مدى وثاقة الصلة بين مبدأ إسلامي معين وبين الشؤون الاقتصادية . ان الاقتصاديين المتخصصين في معرفة المشكلات والعمليات الاقتصادية هم الذين يمكنهم أن يتحسسوا مثل هذه العلاقة بين حكم شرعي معين أو بين القواعد الشرعية العامة ومشكلات اقتصادية واقعة . وسواء كانت المعرفتان ـــ الشرعية والاقتصادية ـــ متوفرتين في شخص واحد أو عدة أشخاص لديهم ثقافات شرعية واقتصادية يتبادلونها فيما بينهم ، فان ذلك أمر تفصيلي مرجعه إلى التنظيم . ان الذي يعنينا عند تحديد طبيعة ومجال علم الاقتصاد الإسلامي ومنهجه هو أن هذا الجزء يعد قسماً متكاملاً من علم الاقتصاد

الإسلامي . ذلك العلم الذي يبدأ أول ما يبدأ بفهم القيم والأهداف الربانية العليا التي يستحيل تصور العلم بدونها .

فإذا انتقلنا إلى المحتوى الثاني لعلم الاقتصاد الإسلامي لوجدنا أنه يتضمن تحليل السلوك البشري وتحليل العلاقات الاجتماعية والعمليات والمؤسسات المتصلة بانتاج وتوزيع واستهلاك الثروة ، اشباعا لحاجات المجتمع واسهاما في تقدمه . تلك هي المهمة التي يتوجب على الاقتصاد الايجابي أن يقوم بأدائها . الا أن منهجه ـ كما رأينا آنفا ـ قد حدد له مجالاته . فعلم الاقتصاد الإسلامي منفتح لمختلف المناهج ، بما فيها المناهج التاريخية والاجتماعية فالاقتصاديون المسلمون يمكنهم أن ينهلوا من معين التراث العلمي وأن يفيدوا من الاسهامات السابقة عند محاولتهم فهم الواقع الاقتصادي المعاصر . انهم ـ مع ذلك ـ يدركون أن علم الاقتصاد الحديث يفترض ـ ضمنا ـ صلاحية النماذج الغربية للسلوك صلاحية عالمية شاملة . (١٩) وحيث أن هدفهم الأول من الدراسة هو الواقع الاقتصادي الذي يعيشونه في بلدانهم فانه من الأفضل ألا يبدؤا بأفكار مسبقة عن الدوافع البشرية .. وحتى عندما يواجهون بوجود دوافع معينة لا تتفق مع القيم الإسلامية فعليهم أخذها على علاتها . ثم عليهم أن يتحركوا ـ متجاوزين الواقع القائم ـ ليتحروا العناصر التاريخية أو الأعراف التي تعتبر مسئولة عن هذه الدوافع . ولنضرب مثلا بدرجة العزوف عن المخاطرة بين المدخرين (المودعين) في المجتمع المعاصر . ولنقارن هذا المجتمع الذي أصبح معتاداً على الفائدة بالنظام الإسلامي القائم على المشاركة في الأرباح حيث لا وجود للفوائد الربوية . فحيث لا يكون أمراً واقعياً أن ننكر وجود درجة عالية ـ نسبياً ـ من العزوف عن المخاطرة في المجتمع المعاصر ، فأنه من السذاجة أن نعتبر هذا العزوف طبيعياً أو عالمياً ويمكننا أن نطبق نفس المفهوم على مدى تحديد المصلحة الخاصة لسلوك المستهلك أو المؤسسة ، أو نطبقه على تفضيل السيولة أو على الطلب على النقود بدافع المضاربة .

ان تحليل الواقع يجب أن يضع في اعتباره لماذا أصبح الواقع كذلك ، وكيف وصل إلى ما وصل إليه وما هي الطرق الممكنة لتغييره تحت تأثير ظروف مختلفة ، وبتوجيه قيم مختلفة ، وفي ظل تنظيمات مؤسسية مختلفة .

ان هذا يقودنا إلى المحتوى الثالث لعلم الاقتصاد الإسلامي :

وهو البحث في كيفية تحويل ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون .

وهذا البحث يتم على مرحلتين : الأولى أننا يجب أن نسأل :

ماذا تكون النتيجة لو تصرف كل عنصر اقتصادي (ولنتجاهل عنصر الدولة) كما يجب عليه أن يتصرف ؟ وهو ما حددناه في المحتوى الأول لعلم الاقتصاد الإسلامي . ثم تقوم الدولة في المرحلة الثانية بأجراءات وأنشطة علاجية تكمل بها ما يفتقده السوق أو تزيد عليه.وهي تقوم بذلك تحت مظلة من القيم الإسلامية ، واضعة نصب عينيها تأكيد الأهداف التي حددناها في المحتوى الأول الموضح سابقا.وبعبارة أخرى : يجب تحقيق الأهداف التي حددتها الشريعة الغراء والطريق إلى تحقيقها أولاً عبر إجراءات تتخذ في السوق وتكون موجهة توجهاً إسلامياً قدر الامكان — ثم على الدولة أن تتولى بقية الأمر .

ويعتبر هذا المحتوى قسماً مميزاً في علم الاقتصاد الإسلامي باعتباره مكملاً ضرورياً للمحتوى الأول . فهو يتضمن تحليلاً قائماً على مجموعة جديدة من الفرضيات والدراسات المتعلقة بالسياسات .

ويعتبر علم الاقتصاد الإسلامي — بناء على ما تقدم — علما يحلل الحقائق ، وفناً يبحث عن الوسائل التي تؤدي إلى خلق نظام جديد . وكلاهما — العلم والفن يمكن التمييز بينهما تصورياً، وقد حاولنا ذلك عندما قمنا بتعريف محتوى علم الاقتصاد الإسلامي آنفاً ، ولكن رجل الاقتصاد لا يمكنه دائماً الابقاء عليهما منفصلين . ولسنا — في الحقيقة — في حاجة لهذا الفصل طالما أننا لا نقع فريسة التصور الساذج لوجود أشياء في الواقع غير موجودة وذلك عندما نبحث — مثلاً في النظم التي نرغب في تحقيقها . لقد كان الأساتذة الأولون — أمثال آدم سميث وجون ستيوارت ميل وحتى الفريد مارشال يربطون دائماً بين العنصرين العلم والفن في كتاباتهم كما كانت النظرية العامة لكينز محاولة لبيان كيفية التحكم في الاقتصاد ، بقدر ما كانت تحليلاً لكيفية قيام الاقتصاد — فعلاً — بوظائفه .

الجزء الثالث

تطور علم الاقتصاد الإسلامي

كانت الاهتمامات الإسلامية الأولى — المتعلقة بحياة الانسان الاقتصادية — تتصل دائماً بإشباع الحاجات ، وبالعدالة وبالكفاية ، وبالنمو ، وبالحرية — مرتبة هذا الترتيب تقريباً — طبقاً للأحوال التي يتناول فيها الكاتب موضوعه . وكان لهذه الأهداف جذور قوية من القرآن الكريم والسنة النبوية ، وقد شكلت هيكلاً يتسع — في الغالب — لكل المساهمات السابقة في الموضوع .

ومن جهة أخرى ، نجد أن الاقتصاد الحديث قام بالتركيز على الكفاية والنمو أولا ، أما قضايا العدالة واشباع الحاجات فقد تعرض لها تحت ضغط الأزمات الاقتصادية وهجوم جماعات متطرفة . وقد كان رد الفعل التقليدي على هذا الهجوم — بصفة عامة — هو أن جعلوا من تمجيد الحرية فرساً يمتطون صهوته . ولم تنل هذه الأهداف دراسة

متناسقة من قبل مدارس علم الاقتصاد المختلفة . ولكن الاقتصاد الإسلامي — اعتماداً على النظرة الشاملة للحياة والمجتمع ، واستمراراً واستكمالاً للتراث العلمي السابق — تميز بوظيفته الثلاثية المتمثلة في تحديد الغايات والقيم الإسلامية ، وفي تحليل الواقع الاقتصادي القائم ، وفي تحديد الطرق والوسائل اللازمة لتحويل النماذج الحالية إلى أخرى مرغوب فيها . ويتضح هذا الاهتمام من الكتابات التي ظهرت عن نظم الاقتصاد الإسلامي . ولكن ليس هذا هو ما يشد اهتمامنا حالياً ، وانما علينا أن نركز على المساهمات ذات الطابع النظري التي يقوم بها اقتصاديون مسلمون معاصرون . وبين أيدينا بحث مقارن حديث (٢٠) يمكننا أن نشير فقط إلى النقاط الرئيسية فيه بدون الاحالة إلى مؤلفين بعينهم .

نلاحظ أن معظم الأعمال النظرية التي تمت حتى الآن هي محاولات للاجابة على السؤال التالي : كيف يمكن لعنصر اقتصادي معين أن يتصرف تحت تأثير الأهداف والقيم الإسلامية ؟ وكيف ستنتظم الأمور تبعاً لذلك ؟

وغالباً ما يتقدم المحلل خطوة أبعد من ذلك لمناقشة الدور العلاجي أو المتمم الذي تقوم به الدولة الإسلامية بغية الوصول إلى نظام للأمور مرغوب في اقامته .

سلوك المستهلك

نرى أن الاقتصاديين المسلمين إذا طبقوا ذلك المنهج على المستهلك خرجوا بالنتائج الرئيسية التالية :

أ — الانصراف عن استهلاك أنواع السلع المحرمة (كالخنزير والخمور مثلا) فليس هناك طلب سوقي عليها ولا توجد موارد مخصصة لانتاجها (وللتبسيط نتجاهل طلب غير المسلمين) .

ب — الاعتدال في الاستهلاك كنتيجة لتجنب الاسراف والفقر ، وكنتيجة لهبوط الطلب على السلع الكمالية . فالدولة — في تصورهم — عليها أن تحرص على مزيج معين من الانتاج ، تضن فيه بمواردها عن أن يبتلعها الانفاق على كماليات لا تسمح بها ظروف المجتمع .

ج — سلوك المستهلك موجه نحو الرفاه ، وهذا يتضمن أيضاً العمل لما بعد الموت ، متمثلا في مراعاة رفاه الآخرين .

د — افتراض عقلانية السلوك كما هو مذكور في الفقرة السابقة .

هـ — طالما أن آلية السوق لا تخدم الا الذين يملكون القوة الشرائية ، فان احتياجات المستهلك التي لا تسندها قوة شرائية — خاصة عندما تكون هذه الاحتياجات لضرورة البقاء — تتطلب اتخاذ اجراءات اجتماعية معينة وهذه الاجراءات يمكن أن

تشمل واحداً أو أكثر من الصيغ الآتية :

١ ــ تحويل القوة الشرائية من الأغنياء إلى الفقراء تحويلاً مباشراً أو بواسطة تدخل الدولة .

٢ ــ دعم انتاج الضروريات لزيادة العرض أو لخفض الأسعار أو لهما معاً .

٣ ــ التحكم في الأسعار لترشيدها ، واتخاذ وسائل مباشرة أخرى لاشباع الحاجات .

هذه النتائج تتصل بالقسم الثالث من علم الاقتصاد الإسلامي طبقاً لمخططنا . أما الكتابات المتعلقة بالقسم الأول ، بالأهداف وبالقيم ، فانها متوفرة في الانتاج الفكري الحديث للاقتصاديين المسلمين . أما عن تحليل سلوك المستهلك تحليلاً واقعياً ، وهو ما يتضمنه الجزء الثاني من تقسيمنا ، فانه لم يحرز أي تقدم ذي بال منذ التحليل التقليدي القديم . وفي الحقيقة لم يعره أحد اهتماماً كثيراً حتى الآن على الرغم من الشعور العام بقصور التحليل التقليدي حيث لم يدخل في حسابه السلوك الغيري ولا تأثير العادات والتقاليد .

أما بخصوص تحويل الواقع القائم إلى النظام الإسلامي المأمول ، فان التركيز كله على الاهتمام بالتربية وبغرس القيم الإسلامية في الأفراد ، وعلى قيام بعض الفئات والمؤسسات بأعمال تطوعية في المجتمع ، وعلى وجوب اتخاذ الدولة لاجراءات معينة بواسطة أجهزة الاعلام أو التوجيه والتخطيط والتدخل المباشر . ولكن هذا التناول يفتقر إلى التفاصيل بسبب تجاهل الجزء الثاني من تقسيمنا ؟ وهو تحليل السلوك الواقعي للمستهلك في المجتمعات الإسلامية المعاصرة .

سلوك المنتج

أ ــ تحقيق أقصى ربح . وهذا تحدده المصلحة العامة ، تلك المصلحة التي تتضمن أهدافاً أخرى أيضاً ، مثل زيادة فرص العمالة ، ومثل المحافظة على انخفاض اسعار الضروريات ومثل زيادة عرض سلع معينة لها أولوية اجتماعية .

ب ــ التعاون مع المنتجين الآخرين بهدف تحقيق غايات اجتماعية . بالرغم من أن مفهوم التعاون يحظى باهتمام كبير ، وعليه تركيز شديد في السلوك الإسلامي خاصة بين المنتجين ، الا أنه ليس من الواضح أي صور التعاون نتوقع الأخذ بها وإلى أي حد سيكون المردود مختلفاً عما نحصل عليه من أي نموذج آخر منافس . قد يجرنا التعاون لتحقيق أقصى ربح إلى الاحتكار . وهو بناء على ذلك أمر مرفوض ، لأن الاحتكار بهذا المعنى مجمع على تحريمه إسلامياً . ولكن المقصود هو التعاون الذي يحقق بعض أهداف أخرى ذكرناها آنفاً . وطالما أن هذه

الأهداف تحمل طابعاً اجتماعياً ، لذا فان تتبعها يتطلب معلومات أكثر مما هو متوفر عادة لدى المنتجين الأفراد .

ومن ثم فان التعاون لتدعيم المصلحة الاجتماعية ولتحقيق الصالح العام ، يتطلب تدخل مؤسسات اجتماعية أخرى ، وخاصة مؤسسة الدولة . وقد يتطلب نوعاً مختلفاً من التفاعل مع المستهلكين والعمل .

ولعل من المفيد أيضاً دراسة بعض الحالات للتعرف على سلوك المنتجين المسلمين في الماضي والحاضر . وهذا النوع من الدراسات غير متاح حالياً . كما أن كيفية تحويل السلوك السائد حالياً إلى السلوك المأمول ، أمر يتطلب مناقشة تفصيلية لم تتوفر بعد . ان المادة المتوفرة فقط هي المادة المرتبطة بالمحتوى الأول وبتأثير القيم الإسلامية على السلوك كما أشرنا آنفاً .

آلية الثمن

من المتفق عليه أن شكل منحنيات العرض والطلب كما صورها التحليل التقليدي مازال صالحاً طالما توفرت الشروط المعتادة لصلاحيته ولكننا لا نقبل من الوجهة الأخلاقية ــ تلك الأسعار التي تحددها منحنيات العرض والطلب الا إذا كان السوق خالياً من المخادعة والقهر والاكتناز والاحتكار وغير ذلك من الآفات،وما يمكّن من توزيع الدخل والثروة توزيعاً عادلاً .

من الملاحظ أن الشرط الأخير ليس متوفراً في أي مجتمع معاصر ، وعلى افتراض أن الشرطين متوافران فان الأسعار الناتجة ، وان كانت مقبولة ، الا أنها ليست مقدسة . فقد تظل السلطة الاجتماعية تعترض ، طالما لا يمكن تجنب اعتراضها الذي يرمي إلى أهداف اجتماعية معينة . ولكن من الأفضل محاولة اتخاذ وسائل أخرى بحيث تكون وسيلة التحكم في الأسعار هي الملاذ الأخير وهذا يحقق أهدافاً أخرى كالحرية والكفاية ، ويقتصر الاستثناء على الوضع الذي يستحيل فيه كفالة العدالة وضمان اشباع الحاجات. ويركز علم الاقتصاد الإسلامي على تأثير الأهداف والقيم الإسلامية على قيام السوق بوظائفه ويأمل في أن يصل إلى نتائج أفضل بالنسبة لتخصيص الموارد واشباع الحاجات ، ولكن لم تبذل محاولات لتعزيز هذا المفهوم بدراسة حالات ميدانية ، ولو من بطون المراجع التاريخية لصدر الإسلام .

التوزيع

من المسموح به أن تترك الأجور للسوق يحدد مستواها ، طالما هناك حد أدنى اجباري لا يسمح بالتدني عنه . وينطبق نفس المبدأ على الأرباح وعلى معدلات اقتسامها (بين مقدمي رؤوس الأموال النقدية وبين الذين يستخدمونها في المشروعات الانتاجية) ، كما ينطبق أيضاً على الريع.ويعتبر التوزيع ــ لسوء حظه واحداً

من المجالات التي نالها أقل نصيب من الأبحاث في علم الأقتصاد الإسلامي . ويتجلى هذا العجز بوضوح إذا تأملنا طبيعة الربح وتبريره في اقتصاد إسلامي . ان نظرية التوزيع لها أولوية مطلقة لصلتها بالعدالة واشباع الحاجات . ويؤكد الاقتصاديون المسلمون على أن الحد من التفاوت الاجتماعي في توزيع الدخل والثروة يعتبر هدفاً سياسياً .

ان نظرية التوزيع في الاقتصاد الكلي القابلة للتطبيق على مجتمع إسلامي لها صلاحية اختيار السياسات والبدائل الممكنة في هذا الصدد . لقد نوقش الموضوع بصفة عامة عند الحديث عن الزكاة أو عند الحديث عن أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية . ولكننا في أمس الحاجة إلى معالجة أكثر شمولاً على مستوى الاقتصاد الجزئي والكلي تضم المحتويات الثلاثة لعلم الاقتصاد الإسلامي (الغايات والقيم — الواقع المعاش — وضع السوق تحت تأثير النماذج الإسلامية للسلوك ، والسياسة الموجهة للتحول نحو النموذج المأمول) وعلى أساس مثل هذه الدراسة فقط يمكن أن نتصور دور الدولة الإسلامية في ضمان عدالة توزيع الدخل والثروة منذ اللحظة الأولى ، ودورها في الحفاظ على التوازن على مدار الزمن وفي غياب هذا العمل الأساسي ستختلف الآراء بين اقتراحات تحررية تدعو إلى التحول الاشتراكي ومحاولات تشريعية حرفية تعمل على تكريس الأوضاع الراهنة .

نظرية تحديد الدخل

يستخدم بعض الكتاب أدوات كينز الاساسية في التحليل وذلك لتحديد الدخل في المجتمع الإسلامي ، ذلك المجتمع الذي يلعب فيه معدل الربح ونسبة المشاركة في الأرباح دوراً حاسماً حيث تختفي الفائدة من المسرح . كما أن هناك نقطة أخرى ذات مغزى وضعت حديثاً ، هي تكامل قرارات الادخار والاستثمار في الاقتصاد اللاربوي . وكذلك العلاقة المباشرة الناتجة عن ذلك بين قطاعات الاقتصاد التمويلية والحقيقية . فالمشروع الانتاجي في الاقتصاد الإسلامي سوف يمول بالمشاركة والقروض تلعب دوراً حدياً لا أكثر .

وسوف يكون العامل الحاسم في تحديد سلوك كل من المستثمرين والمدخرين بناء على ذلك . هو التوقعات المتعلقة بالانتاجية . وقد نوقشت فكرة أن الزكاة سوف تحد من المدخرات العاطلة وتشجع الاستثمار . وبناء على ذلك سوف تتشجع المشروعات الانتاجية نظراً لاستبدالها الارتباطات التعاقدية بالفائدة ، باتفاقات مشاركة في العوائد الفعلية . كما نوقشت فكرة أن التأثير العمومي سيزيد من حجم الاستثمار ومن ثم يؤدي إلى مستوى أعلى من الدخل والعمالة ، مع افتراض بقاء العناصر الأخرى على ماهي عليه .

علم الاقتصاد النقدي

ان استبدال نظام الفائدة بنظام اقتسام الارباح ستظهر له نتائج بعيدة الأثر . ونلاحظ فيما يلي بعض النقاط الهامة :

أ ـــ سوف يصبح توليد النقود استثمارا موجهاً ، وسوف يتوقف عن كونه معتمداً على الاقراض كما هو حالياً . وهذا ينطبق على النقود القوية التي تصدرها البنوك المركزية ، كما ينطبق على الائتمان الذي تولده البنوك التجارية .

وهذه العلاقة المباشرة تجعل من الممكن السيطرة على عرض النقود بحيث تسير جنباً إلى جنب مع نمو الاقتصاد . وذلك بكفاءة أكثر مما هو عليه الحال في النظام الراهن .

ب ـــ من الممكن أن يكون الطلب على النقود دالة لمستوى الدخل وللتغيرات المتوقعة في انتاجية الاستثمار التي يعكسها معدل الربح .

ومن ثم نوقشت فكرة أن الطلب على النقود سيكون أكثر استقراراً في الاقتصاد الإسلامي عنه في نظام الفوائد الربوية .

هناك كتابات كثيرة حول كيفية تنظيم أعمال المصارف على غير أساس من الفوائد ، ولكن التحليلات الخاصة بالمشاركة في الربح ونتائجها على المدخرات وعلى الاستثمار وعلى تخصيص الموارد لم تبحث بحثا كافيا . وبرغم ذلك . فقد توفر عدد من الكتابات عن السياسة النقدية في نظام قائم على المشاركة في الارباح ، تقترح أدوات لهذه السياسة وتتوقع نتائج أفضل متمثلة في العدالة والكفاية والاستقرار والنمو .

الضرائب والسياسة المالية

كما نوهنا آنفاً هناك بعض الجهود المتواضعة لتحليل تأثير الزكاة على التوزيع وعلى تحديد الدخل ولكن قليلا من البحوث قدمت لتصوير هيكل الضرائب الكلي لاقتصاد إسلامي حديث يتضمن الضرائب الشرعية والضرائب التي تضطر الدولة لفرضها باعتبارها قائمة على توفير المنافع العامة .

كما أننا مازلنا في حاجة إلى استكشاف امكانية وضع نماذج قائمة على بيانات مستقاة من دولة معينة لخدمة هذه الدراسات .

النمو والتنمية وموضوعات أخرى

يؤكد المساهمون في مثل هذه الميادين على أن الطبيعة الشمولية لمفهوم التنمية كتقدم مادي يجب أن تكون مصحوبة بالعدالة والاعتبارات البيئية والتفوق الأخلاقي من خلال التربية والتدريب . ولكن لا تتوفر توصيات خاصة بالسياسات التي ستنتج عن تطبيق مثل هذا المفهوم في دولة من الدول .

وتنطبق نفس الملاحظة على مجالات أخرى كالعمل والعلاقات الصناعية والسكان . ان المناقشات التي حصرت ــ بصفة عامة ــ في المباديء والمتطلبات المتعلقة بالجزأين الثاني والثالث من علم الاقتصاد الإسلامي مازالت غير مستوفاة . ونفس الملاحظة يمكن أن تقال عن العلاقات الاقتصادية الدولية . وحتى أهداف السياسة بمضمونها الدولي لم تبحث أو تناقش مناقشة منضبطة .

لقد بذلت محاولات مستقلة لتحليل الواقع المعـاشي ، ومحاولات لوضع استراتيجيات التحول الإسلامي للعلاقات الاقتصادية الدولية .

ولكن هذه المحاولات قاصرة على دول إسلامية معينة . ومازلنا في حاجة إلى تبني دراسة تقوم على هيكل أكثر شمولاً وعالمية .

وقد لوحظ أن النظرة الإسلامية لم تهتم بكل أبعاد الادارة الاقتصادية وكل مجالات النشاط الاقتصادي . وأن اهتماماً أكبر قد أعطى للسلوك الإسلامي ولتأثيره في الادوات الاقتصادية وفي العملية الآلية للسوق .

لقد حظى القطاع النقدي ببعض العناية لأن تحريم الفائدة يعتبر أساساً إسلامياً رئيسياً في الشؤون الاقتصادية .

وقد تحدثوا عن المحتوى الثاني ــ تحليل الواقع ــ بضعف شديد . قد يكون أحد الأسباب كامنا في عدم توفر بيانات تجريبية تتصل بمثل هذه الدراسات . ان معظم الابحاث النظرية تنتمي إلى المحتوى الثالث ولكنها ايضا تعاني من ندرة المواد المتعلقة بالمحتوى الأول وهو استنباط الاهداف والقيم الإسلامية المتصلة بمجالات النشاط الاقتصادي المختلفة .

وهذا ينطبق حتى على اقتصاديات النقود التي لها أولوية في علم الاقتصاد الإسلامي المعاصر . هناك سبب رئيسي لهذا العجز العلمي هو عدم قابلية الاقتصاديين المسلمين المحترفين للتقدم والنمو في استيعاب القرآن والسنة والفقه والتاريخ الإسلامي .

كما أن المساهمات التي بين أيدينا لعلماء الشريعة تفتقر بصفة عامة إلى العلاقة التي تربطها بالاقتصاد لأنهم غير مطلعين على القضايا المرتبطة بعناصر الاقتصاد الحديث المختلفة .

ان نمواً صحيحاً لعلم الاقتصاد الإسلامي كفرع من فروع المعرفة او بعبارة أخرى ان أسلمة علم الاقتصاد أسلمة شاملة تتطلب بجانب المساهمات الفردية الرائدة جهوداً مؤسسية منظمة لا يستطيع تحملها الا الجامعات ومعاهد التعليم العالي ومراكز الابحاث .

ان التقدم الذي أحرزناه حتى الآن والذي يرجع غالباً لجهود فردية يعتبر ــ إذا قيس بالوضع الراهن لعلم الاقتصاد ، وإذا قيس بالاحتياجات الملحة للمجتمع ــ تقدما مناسباً ومشجعاً إلى حدٍ كبير .

الهوامش والمراجع

1 - Piero V. Mini. **Philosophy and Economics :** The Origin and Devlopment of Economic Theory. Gainesville : University Press of Florida, 1974, p. 64

2 - Phyllis Deen. **The Evolution of Economic Ideas.** London & New York : Cambridge University Press, 1978, p. II.

3 - E. Ray Canterbery : **The Making of Economies** P.5. Wads worth Canterbery Inc. Belmont, California, 1976.

4 - From a letter of David Ricardo to J.R. McCulloch, Quoted by Piero V.Mini op. Cit, p. 95.

5 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 174.

6 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 177.

7 - Phyllis Deen, op. Cit. P. 16.

8 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 167.

9 - Quoted by Piero V. Mini op. Cit. P. 105.

10 - Sachs (editor) **Main Trends in Economics.** London : George Allen & Unwin, pp 18

This Point has been stressed by many historians of Economic thought, see amongst them Sydney Weintraub : **Modern Economic Thought,** Oxford : Basil Blackwell, 1977, pp. 34

11 - Kenneth J. Arrow. **The Limits of Organisation,** New York : W.W. Norton & Co., 1974, p. 22

12 - Kurt Dopfer (editor) **The Economics of the Future :** Towards a New Paradigm. Colorado : Westview Press, 1976, p. 29.

13 - K. William Kapp. (The Open system Character of the Economy and its Implications) in Kurt dopfer, op. Cit. p. 95

14 - K. William Kapp. Op. Cit. p. 102

15 - K.E. Boulding. **Economics As a Science** New York : McGraw Hill, 1970, p. 124.

16 - For references on this point and what follows the reader may refer to the author's '**Muslim Economic Thinking : A Survey of Contemporary Literature.**' Chapters one and two and the relevant items in the bibliography appended to th same Volume. Leicester : The Islamic Foundation, 1981.

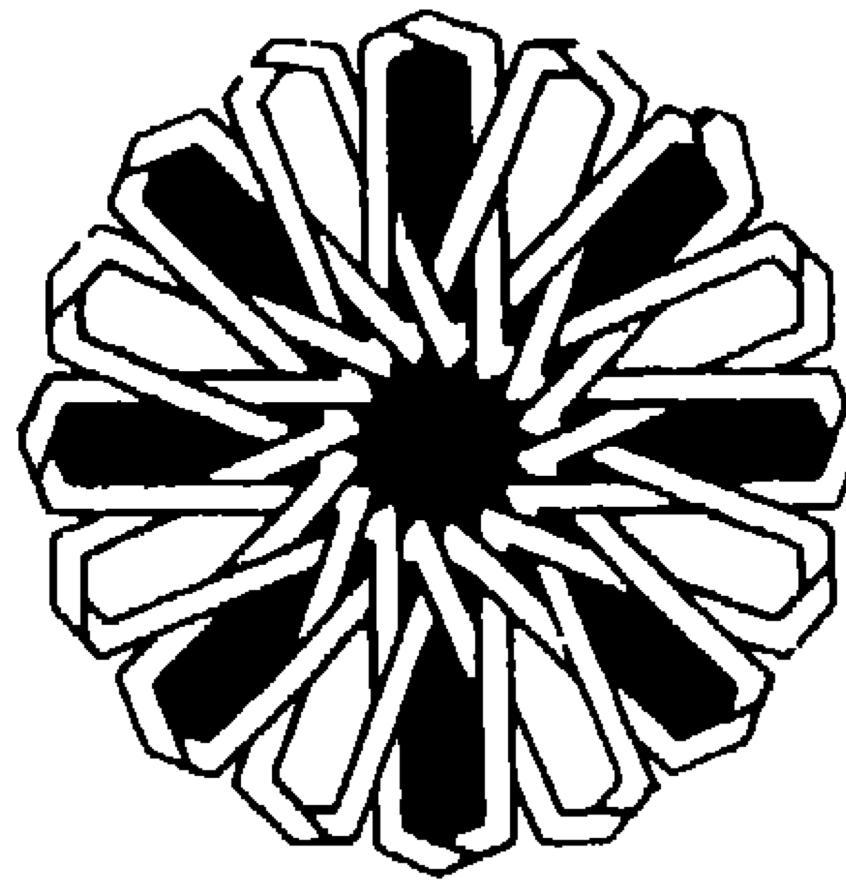
17 - For references on Abu Yusuf see the bibliography mentioned above and the author's paper on 'Recent writings on the History of Economic thought in Islam ' published by the International

Centre for Research in Islamic Economics, Jeddah. The Best Reference is, however, Abu Yusuf's **Kitab al Kharaj.**

18 - This has been attempted in the paper on (Recent Writings on the History of Economic Thought in Islam) mentioned above.

19 - Joan Robinson. **Exercises in Economic Analysis.** London : Macmillan, 1963, p. XVII.

20 - Muhammad Najathullah siddiqi. Muslim Economic Thinking. op. Cit.



أبحاث

الأعمال المصرفية في اطار إسلامي *

د . جمال الدين عطية

المصرف الإسلامي الدولي — لوكسمبورج

يتناول هذا البحث موضوعه على النحو التالي :

أولاً : مقدمة عن الأصول العامة الشرعية الحاكمة للعمل المصرفي .

ثانياً : النصوص الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية والمصرفية ، والرأي المختار فيها .

ثالثاً : العمليات المصرفية التفصيلية والموقف الشرعي منها .

رابعاً : البدائل المقترحة للعمليات المصرفية غير المباحة شرعاً .

*** جميع الآراء الواردة في هذا البحث هي الرأي الشخصي لكاتبها ولا تمثل رأي المصرف الإسلامي الدولي .**
وهي مطروحة للنقاش والبحث .

أولاً
مقدمة
عن الأصول العامة الشرعية الحاكمة للعمل المصرفي

يحكم عمل المصرف من الناحية الإسلامية مجموعة المبادىء التالية :

أولاً : القاعدة الشرعية أن الأصل في المعاملات الاباحة ، دليل هذه القاعدة :

١ — ﴿ سخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً .. ﴾

٢ — ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة .. ﴾

٣ — ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم .. ﴾ الانعام ١١٩

٤ — ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ﴾

٥ ــ ما ثبت في الصحيحين من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ انه قال : « **ان أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته** » .

٦ ــ أخرج البزار والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء قال رسول الله ﷺ : « **ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو العفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً وتلا : وماكان ربك نسيًا** »

٧ ــ أخرج الترمذي وابن ماجة عن سلمان الفارسي قال : سئل رسول الله عن بعض المطعومات فقال : « **الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه** » .

٨ ــ أخرج الدار قطني من حديث أبي ثعلبة مرفوعاً وحسنه النووي . أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها .

ويتفرع من هذه القاعدة :

١ ــ أننا لسنا بحاجة ــ لكي نبيح معاملة ما ــ أن نبحث عن سندها الشرعي فالاصل هو الاباحة وليس الحرمة .

٢ ــ ان ما وردت به نصوص في الكتاب والسنة من عقود للمعاملات لم يرد على سبيل الحصر بحيث يلزم عدم استحداث معاملات أخرى غير واردة بهما .

٣ ــ ان استحداث معاملة جديدة لا يشترط لاباحته قياسه على ما وردت به النصوص ، إذ دليل الشرعية هو الاباحة الاصلية ذاتها .

٤ ــ ومن باب أولى فلا يشترط لاباحة معاملة مستحدثة قياسها على رأي اجتهادي فقهي طالما أن الدليل هو الاباحة وليس القياس ، فضلا عن أن القياس شرعاً يكون على النصوص وليس على آراء الفقهاء .

٥ ــ ويدخل في ذلك ــ أي فيما لا يشترط ــ تخريج معاملة مستحدثة بتحليلها إلى عدة معاملات قديمة أو تلفيق آراء من عدة مذاهب أو محاولة اعطائها تكييفا فقهياً وما إلى ذلك من أساليب الصناعة الفقهية والحيل « الشرعية » .

ثانياً : أن القيد الوحيد على هذه القاعدة هو عدم مصادمة نص محرم من الكتاب أو السنة ويتفرع عن هذا القيد :

١ ــ أن البحث في النصوص انما يكون عن النص الذي يحرم ــ لا الذي يبيح ــ المعاملة .

٢ ــ أنه عند اختلاف الاراء في تفسير نص ظني الورود أو ظني الدلالة تتبع قواعد تفسير النصوص ، مع مراعاة القواعد الكلية للشريعة ومن بينها (من مواد مجلة الاحكام العدلية) :

م ٢ ــ الامور بمقاصدها .

م ٣ ــ العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني .

م ١٧ ـــ المشقة تجلب التيسير .
م ١٨ ـــ الامر إذا ضاق اتسع .
م ١٩ ـــ لا ضرر ولا ضرار .
م ٢١ ـــ الضرورات تبيح المحظورات .
م ٢٢ ـــ الضرورات تقدر بقدرها .
م ٢٣ ـــ ما جاز لعذر بطل بزواله .
م ٢٤ ـــ إذا زال المانع عاد الممنوع .
م ٢٦ ـــ يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام .
م ٢٧ ـــ الضرر الاشد يزال بالضرر الاخف .
م ٢٨ ـــ إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما .
م ٢٩ ـــ يختار أهون الشرين .
م ٣٢ ـــ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة .
م ٣٧ ـــ استعمال الناس حجة يجب العمل بها .
م ٣٩ ـــ لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان .
م ٤٣ ـــ المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً .
م ٤٤ ـــ المعروف بين التجار كالمشروط بينهم .
م ٤٥ ـــ التعين بالعرف كالتعين بالنص .
م ٥٨ ـــ التصرف على الرعية منوط بالمصلحة .
م ٨٥ ـــ الخراج بالضمان .
م ٨٧ ـــ الغرم بالغنم .
م ٨٨ ـــ النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة .

٣ ـــ أن أهم ما وردت به النصوص في أمور المعاملات المالية مما له اتصال بأعمال البنوك الإسلامية تتعلق بالامور التالية :

١ ـــ حرية الاختيار
٢ ـــ نية العاقد .
٣ ـــ الغرر .
٤ ـــ بيع المرء ما ليس عنده .
٥ ـــ بيع الانسان ما لا يملك .
٦ ـــ البيع قبل القبض .
٧ ـــ بيع المعدوم .
٨ ـــ بيع الدين إلى غير المدين .
٩ ـــ بيع السلم .
١٠ ـــ تقسيم العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة .
١١ ـــ كل قرض جر نفعاً فهو ربا .
١٢ ـــ النهي عن بيعتين في بيعة وصفقتين في صفقة .
١٣ ـــ النهي عن بيع الكاليء بالكاليء (بيع الدين بالدين)
١٤ ـــ التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .
١٥ ـــ الغبن .
١٦ ـــ النهي عن ربح ما لم يضمن .
١٧ ـــ تحريم ربا الجاهلية .
١٨ ـــ النهي عن ربا الفضل .
١٩ ـــ النهي عن ربا النسيئة .

٢٠ ــ جواز زيادة الثمن نظير زيادة الاجل .

٢١ ــ جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو (ضعوا وتعجلوا)

٢٢ ــ انظار المدين المعسر ، ومطل الغني ظلم .

ومرفق مذكرة بالرأي المختار في هذه المسائل .

ثالثاً : ان تطبيق الاحكام الإسلامية في المعاملات هو واجب كل مسلم ، ويتعين ذلك في حالة المسئولية عن عمل محدد ، فتكون أجهزة الادارة بالشركة هي المسئولة عن تطبيق الاحكام الإسلامية في حدود اختصاصها .

وليس في الإسلام رجال دين ذوو سلطة تحريم وتحليل وانما . « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » يشترط في أهل الذكر شروط منها العلم بالواقعة التي يسأل عن حكم الله فيها ، ولا يكاد يتوافر هذا الشرط حالياً ــ حتى في أضيق حدود الاجتهاد المقيد ــ في أحد من المعاصرين .

لذلك تبقى المسألة في اطار الاستشارة غير الملزمة أصلاً والتي لا يكاد يتوافر أكفاء لها فعلاً .

ومن هذين المنطلقين يكتفي المصرف باستشارة الخبراء الاقتصاديين المهتمين بأمور الشريعة والعلماء الشرعيين المهتمين بأمور الاقتصاد دون تكوين هيئة للرقابة الشرعية إذ يتنافى وجودها مع المفهومين السابق الاشارة إليهما .

رابعاً : ليس في أحكام الإسلام ما يمنع التعامل مع غير المسلمين أو مشاركتهم أو استخدامهم ــ خاصة وأن المصرف يعمل خارج دار الإسلام ــ طالما أن التزام أحكام الإسلام هو أساس التعامل أو المشاركة أو الاستخدام .

ومن هذا المنطلق ــ ومع مراعاة اعطاء الاولوية للمسلمين إذا توافرت فيهم الشروط المطلوبة ــ فان المصرف يضم عدداً من غير المسلمين على مختلف المستويات التالية :

ــ مساهمون بالمصرف .

ــ مودعون لدى المصرف وشركاته التابعة .

ــ أصحاب أعمال يمولهم المصرف وشركاته التابعة .

ــ موظفون بالمصرف وشركاته التابعة .

ثانياً
النصوص الحاكمة للمعاملات المالية

ان أهم ما وردت به النصوص ــ من كتاب وسنة ــ في أمور المعاملات مما له تعلق بنشاط البنوك والمؤسسات المالية يمكن تصنيفه تحت المجموعات التالية :

أولا : ما يتعلق بالتعاقد :

ويندرج تحت هذه المجموعة :

١ ــ حرية الاختيار : اي عنصر التراضي في المعاملات وحكم الاكراه فيها .

٢ ــ نية العاقد ومقصده : والعلاقة بين

المعنى واللفظ ، وحكم بيع العينة .

ثانياً : ما يتعلق بالمعقود عليه (محل العقد) :

ويندرج تحت هذه المجموعة فئتان :

أ ــ فئة تتعلق بتحديد محل العقد :

٣ ــ الغرر .

ب ــ وفئة تتعلق بامكان تسليم محل العقد :

٤ ــ بيع المرء ما ليس عنده .

٥ ــ بيع الانسان ما لا يملك .

٦ ــ البيع قبل القبض .

٧ ــ بيع المعدوم .

٨ ــ بيع الدين إلى غير المدين .

٩ ــ بيع السلم .

ثالثاً : ما يتعلق بالثمن أو العوض :

ويندرج تحت هذه المجموعة خمس فئات :

أ ــ فئة تتعلق بمبدأ المعاوضة ذاته .

١٠ ــ تقسيم العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة .

١١ ــ كل قرض جر نفعاً فهو ربا .

ب ــ فئة تتعلق بتحديد الثمن وضبطه .

١٢ ــ النهي عن بيعتين في بيعة وصفقتين في صفقة .

١٣ ــ النهي عن بيع الكاليء بالكاليء (بيع الدين بالدين) .

ج ــ فئة تتعلق بعدالة الثمن :

١٤ ــ التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .

١٥ ــ الغبن .

د ــ فئة تتعلق بالنهي عن الربح في بعض المعاملات .

١٦ ــ النهي عن ربح ما لم يضمن .

١٧ ــ تحريم ربا الجاهلية .

١٨ ــ النهي عن ربا الفضل .

هـ ــ فئة تتعلق بأجل دفع الثمن أو العوض :

١٩ ــ النهي عن ربا النسيئة .

٢٠ ــ جواز زيادة الثمن نظير زيادة الاجل .

٢١ ــ جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو (ضعوا وتعجلوا) .

٢٢ ــ انظار المدين المعسر ، ومطل الغنى ظلم .

وغني عن الذكر أن هذا التصنيف انما هو محاولة اجتهادية لفهم النصوص وعلاقة بعضها ببعض ، وموضعها في اطار تصور عام لشريعة المعاملات .

ونتناول هذه المسائل واحدة بعد الأخرى موضحين آراء علماء الحديث والفقه في أدلتها وننتهي إلى الرأي الذي نختاره في كل منها .

أولاً : ما يتعلق بالعاقد

ــ ١ ــ

التراضي والاكراه

يشترط الاختيار في عقد المعاملات لقول

الله سبحانه : ﴿ **الا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم** ﴾ (النساء ٢٩) .

ولقول الرسول ﷺ : « **لا يفترقنّ اثنان إلا عن تراضٍ** » رواه أبو داود والترمذي.

هذا هو الاصل في المعاملات .. واستثناء من هذا الأصل ورد قول رسول الله ﷺ : « **رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه** » . رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم . وقد اختلف في حسنه وضعفه .

ولا يتصور وقوع الاكراه المادي في المعاملات التي تجريها البنوك والمؤسسات المالية وانما يرد الاكراه من جانبين :

اولاً : الاكراه القانوني المتمثل في الاوضاع القانونية الملزمة التي تخالف الشريعة الإسلامية ، وهذه الاوضاع موجودة بصورة متفاوتة سواء خارج العالم الإسلامي أو داخله .

والرأي الشرعي في شأنها يتعلق بتطبيق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، وتنزل الحاجات منزلة الضرورات .

ثانياً : الاكراه المعنوي في صورة عقود الاذعان ، ولا يتصور وصف عقود البنوك والمؤسسات المالية بهذا الوصف الا إذا كان لها احتكار يخرجها من دائرة حرية التعامل إلى دائرة فرض شروطها على الطرف الآخر .

وقد كان للبنوك الربوية ـــ قبل انشاء البنوك الإسلامية ـــ مثل هذا الاحتكار إذ لم يكن أمام المتعاملين بديل شرعي يغنيهم عن الالتجاء إليها ، أما بعد انشاء البنوك الإسلامية فقد زال هذا الاحتكار ، ولم يعد للمتعاملين مع البنوك الربوية أن يعتذروا بضرورة التعامل معها .

وتعدد البنوك الإسلامية في البلد الواحد أمر مستحب كذلك حتى لا يكون انفراد بنك إسلامي بالعمل في بلد معين مصدر احتكار للعمل المصرفي الإسلامي يوقع المتعاملين معه تحت الاكراه المتمثل في الاذعان لشروطه ولذلك يكون من المرغوب فيه شرعاً تعدد البنوك الإسلامية داخل البلد الواحد تحقيقاً لقاعدة التراضي في المعاملات .

ـــ ٢ ـــ

مقصد العاقد

من القواعد العامة في الشريعة ان « الامور بمقاصدها » (م ٢ من المجلة) وان « العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني » (م ٣ من المجلة) . وقد ورد العديد من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية بهذا المعنى « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امريءٍ ما نوى » .

ومن هذا المنطلق كان غريباً أن يلجأ قوم في الماضي وفي الحاضر إلى الحيل الفقهية يحتالون بها لتحليل ما حرم الله ، يظنون وبئس ما يظنون أن حيلهم تنطلي على الله سبحانه وتعالى ،وهو العليم بخائنة الأعين وما

تخفى الصدور .

وقد كتب العلماء كثيراً في كشف هذه الاباطيل والخدع الشيطانية مما لا داعي إلى إيراده هنا .

ونخص بالذكر واحدة من هذه الخدع التي كانت معروفة في عهد الرسول ﷺ وورد النهي عنها وهي بيع العينة . كما نشير إلى النهي عن البيع قبل القبض ورأى بعض الفقهاء في علته .

بيع العينة

هو أن تباع السلعة بثمن مؤجل ويشتريها البائع من المشتري بثمن معجل أقل مما باع به .

قال بحرمته : ابن عباس وعائشة والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي واسحق والثوري والاوزاعي ومالك وأحمد وأبوحنيفة استناداً إلى حديث عائشة الذي أخرجه مالك والدارقطني .

قالت العالية (زوج أبي اسحق الهمداني الكوفي السبعي) بنت أيفع بن شرحبيل « دخلت أنا وام ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها . فقالت ام ولد زيد بن أرقم : أني بعت غلاما عن زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة ثم اشتريته بستمائة درهم نقداً ، فقالت : بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ الا أن يتوب » .

وقال الشافعي وابن حزم بجوازه حيث لم يثبت عندهما حديث عائشة ولتحقق ركن البيع ولا عبرة بالنية التي لا يمكن تحققها يقينا . (المحلي ج ٩ ص ٤٧ ــ ٥٢) .

وقد ورد في المسألة حديث آخر رواه أحمد وأبو داود وأخرجه الطبراني بلفظ آخر مماثل في المعنى وابن القطان وصححه وقال الحافظ ابن حجر رجاله ثقات : عن ابن عمر عن النبي ﷺ انه قال : « إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا اذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله انزل الله بهم بلاء فلا يرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم » .

ــ ويعلق الشوكاني في نيل الأوطار (ج ٥ ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧ ، ص ٣١٧ ــ ٣٢٠) . أنها حيلة ومكر وخداع لله تعالى إذ المقصود المتفق عليه بين المتعاقدين انما هو الربا وانما البيع صورة فقط لا قصد لهما فيه .

ــ كما ذكر الأوزاعي (اعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٢) عن النبي ﷺ انه قال : « يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع » ويرى ابن القيم أن هذا الحديث وان كان مرسلا فانه صالح للاعتضاد به بالاتفاق ، وله من المسندات ما يشهد له ، وهي الاحاديث الدالة على تحريم العينة ويقصد بها حديث ابن عمر .

ونحن نختار رأي مالك وأحمد وأبو حنيفة والشوكاني في تحريم العينة لانها صورة وهمية لتغطية معاملة ربوية ولا يوجد في الحقيقة

قصد البيع أو الشراء . ومعلوم أن المقصود بالعينة حالة ما يكون المبيع هو ذاته في العقدين ، مع اتحاد طرفي المعاملتين .

(المغني ج ٤ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨) .

البيع قبل القبض

تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث . وقد علل البعض النهي عن البيع قبل القبض بانه شبهة الربا : إذ يشبه من يحتال على الربا بادخال السلعة بين العقدين .

اخرج البخاري عن طاوس قال : قلت لابن عباس كيف ذاك ؟ قال : دراهم بدراهم والطعام مرجأ .

واخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاوس : ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ وذلك لانه إذا اشترى طعاما بمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه .

(نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٩ ، فقه السنة ج ٣ ص ١٤٠) .

ثانياً : ما يتعلق بالمعقود عليه (محل العقد)

ويندرج تحت هذه المجموعة فئتان :

أ ــ فئة تتعلق بتحديد محل العقد .

ب ــ فئة تتعلق بامكان تسليم محل العقد .

أ ــ تحديد محل العقد

ــ ٣ ــ

النهي عن بيوع الغرر

ورد في الباب حديث عام يقرر المبدأ ، كما وردت عدة أحاديث في تحريم أنواع من البيوع تعتبر تطبيقات للمبدأ بسبب ما فيها من الجهالة والغرر .

والحديث العام هو ما رواه الجماعة الا البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر » .

والاحاديث الاخرى كثيرة تنهي عن :

بيع الحصاة

شراء السمك في الماء

بيع حبل الحبلة

شراء ما في بطون الانعام حتى تضع .

بيع ما في ضروع الانعام الا بكيل .

شراء العبد وهو آبق .

شراء المغانم حتى تقسم .

شراء الصدقات حتى تقبض .

ضربة الغائص .

أن يباع ثمر حتى يطعم .

أن يباع صوف على ظهر .

أن يباع لبن في ضرع .

أن يباع سمن في لبن .

المنابذة والملامسة .

المحاقلة والمزابنة والمخاطرة .

الثنيا (وهي استثناء المجهول في البيع لما يتضمنه من الغرر مع الجهالة)

انظر ــ نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٤٣ ــ ٢٤٨ ــ ٢٧٥ ــ ٢٨٠ .

بداية المجتهد ج ٢ ص ١٨٧ ــ ١٩٤ .

بلوغ المرام ص ١٩٩ ــ ٢٠٠ ــ ٢٠٦ ــ ٢٠٨ .

المغني ج ٤ ص ٢٧ ــ ٢٩ ــ ٢٧٥ ــ ٢٧٧ .

كما أن هناك أحاديث واردة في باب النهي عن البيع قبل القبض حيث علل النهي بأنه لاحتمال أن يكون المبيع قد هلك عند البائع الأول .

كما وردت في نفس الموضوع أحاديث تنهي عن بيع الطعام قبل كيله ، وأحاديث تنهي عن بيع الطعام حتى ينقلوه أو يحولوه وكلاهما يهدف إلى تحديد المبيع وضبط مقداره (تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث) .

ب ــ امكان تسليم محل العقد

ــ وردت عدة نصوص لخدمة هذا الغرض وهو امكان تسليم محل العقد ــ بعضها يشير إلى :

٤ ــ بيع المرء ما ليس عنده .

٥ ــ بيع الانسان ما لا يملك .

٦ ــ البيع قبل القبض .

٧ ــ بيع المعدوم .

ثم نتناول :

٨ ــ بيع الدين إلى غير المدين .

٩ ــ بيع السلم .

ــ ٤ ــ

النهي عن بيع المرء ما ليس عنده

ــ فقد روى أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن حبان نهى الرسول ﷺ أن يبيع المرء ما ليس عنده .

ــ كما جاء في قوله لحكيم بن حزام « لا تبع ما ليس عندك » .

ــ والمقصود من هذا النهي أن يبيع المرء ما لا قدرة له على تسليمه ، لأن ما لا قدرة له على تسليمه ليس عنده حقيقة ، فيكون بيعه غرراً ومغامرة .

ــ أما بيع الموصوف المضمون في الذمة مع غلبة الظن بامكان توقيته في وقته (كما في السلم) فليس من هذا الباب في شيء . (اعلام الموقعين . وأنظر فقه السنة ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٧٣) .

ــ ٥ ــ

بيع الانسان مالا يملك

ورد في الباب :

ــ حديث رواه الخمسة : عن حكيم بن حزام قال : قلت يارسول الله يأتيني الرجل فيسألني عن البيع ليس عندي ما أبيعه منه ثم أبتاعه من السوق . فقال لاتبع ماليس عندك .

والحديث أخرجه أيضاً ابن حبان في صحيحه . وقال الترمذي حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن حكيم .

ــ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن أبي داود والترمذي وصححه والنسائي

وابن ماجه قال : قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك .

ــ قال البغوي : النهي في هذا الحديث عن بيوع الاعيان التي لا يملكها ، **أما بيع شيء موصوف في ذمته فيجوز فيه السلم بشروطه : فلو باع شيئاً موصوفاً في ذمته عام الوجود عند المحل المشروط في البيع جاز وان لم يكن المبيع موجوداً في ملكه حالة العقد كالسلم ..**

وظاهر النهي تحريم ما لم يكن في ملك الانسان ولا داخلا تحت مقدرته وقد استثنى من ذلك السلم فتكون أدلة جوازه مخصصة لهذا العموم .

وكذلك إذا كان المبيع في ذمة المشتري إذ هو كالحاضر المقبوض .

(نيل الاوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٣) .

وقد اشترط الفقهاء في المعقود عليه في البيع أن يكون مملوكاً للمتعاقد ، **أو مأذونا فيه من جهة المالك** . (فقه السنة ج ٣ ص ١٣٥) .

ــ ٦ ــ

البيع قبل القبض

وردت في الباب عدة أحاديث :

١ ــ عن جابر قال « قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى تستوفيه » رواه أحمد ومسلم .

٢ ــ وعن أبي هريرة قال « نهى رسول الله ﷺ أن يشتري الطعام ثم يباع حتى يستوفي » رواه أحمد ومسلم . ولمسلم « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله » .

٣ ــ وعن حكيم بن حزام قال « قلت يارسول الله اني اشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم علي قال إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه « رواه أحمد » .

٤ ــ وعن زيد بن ثابت « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم » رواه ابو داود والدار قطني .

٥ ــ وعن ابن عمر قال « كانوا يتبايعون الطعام جزافاً بأعلى السوق فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يبيعوه حتى ينقلوه » رواه الجماعة الا الترمذي وابن ماجة وفي لفظ في الصحيحين « حتى يحولوه » للجماعة الا الترمذي « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه » ولأحمد « من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه » ولابي داود والنسائي « نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه »

٦ ــ وعن ابن عباس « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباس ولا أحسب كل شيء الا مثله » رواه الجماعة الا الترمذي وفي لفظ في الصحيحين « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله » نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٥٦ .

أ ــ اختلف الفقهاء في نطاق المنع :

ــ فمالك أجاز بيع الجزاف قبل قبضه . وبه قال الاوزاعي واسحق . وقصروا شرط القبض على المكيل والموزون .

وذهب الجمهور إلى التسوية بين الجزاف وغيره في المنع .

ــ واختلفوا كذلك في قصر المنع على حالة الطعام دون غيره .

ــ كما اختلفوا في قصر المنع على حالة البيع دون الهبة بغير عوض . (نيل الاوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٧) .

ب ــ كما اختلف في تعليل المنع :

ــ فقيل أنه الغرر : إذ يحتمل أن يكون المبيع قد هلك عند البائع الأول .

ــ وقيل أنه من باب ربح ما لم يضمن : لان البائع الثاني يكون في حالة هلاك المبيع ــ وتحمل البائع الأول تبعة الهلاك ــ قد ربح في شيء لم يتحمل فيه تبعة الخسارة .

ــ وقيل أنه شبهة الربا : إذ يشبه من يحتال على الربا بإدخال السلعة بين العقدين .

ــ اخرج البخاري عن طاوس قال : قلت لأبن عباس كيف ذاك ؟ قال : دراهم بدراهم والطعام مرجأ .

ــ وأخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاوس : ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ وذلك لأنه إذا اشترى طعاماً بمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه .

(المحلي ج ٨ ص ٥١٨ ــ ٥٢٤ ، نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٥٩ ، فقه السنة ج ٣ ص ١٤٠) .

وفي رأينا :

١ ــ ان علة النهي هي عدم المقدرة على التسليم في الاحاديث ١ ، ٢ الرواية الأولى ٣ ، ٤ ، ٥ الرواية التي اشترطت القبض أو الاستيفاء ، ٦ الرواية الأولى .

٢ ــ ان علة النهي هي عدم ضبط محل العقد في الأحاديث ٢ الرواية الثانية ، ٦ الرواية الثانية .

٣ ــ ان علة النهي في الاحاديث ٥ الرواية التي اشترطت النقل أو التحويل هي عدم عدالة الثمن إذا تم البيع خارج السوق (يراجع موضوع تلقي الركبان رقم ١٤ من هذا البحث) .

ــ ٧ ــ

بيع المعدوم

ورد في الباب عدة أحاديث :

١ ــ عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها نهى البائع والمبتاع** » رواه الجماعة الا الترمذي .

وفي لفظ « **نهى عن بيع النخل حتى تزهو وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة** . رواه الجماعة الا البخاري وابن ماجه .

٢ ــ وعن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « **لا تتبايعوا**

الثمار حتى يبدو صلاحها » رواه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجة .

٣ ـــ وعن أنس « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد** » رواه الخمسة الا النسائي .

٤ ـــ وعن أنس « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمرة حتى تزهي . قالوا وما تزهي قال : تحمر . وقال : إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك** » أخرجاه .

٥ ـــ وعن جابر قال : « **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة » وفي لفظ بدل المعاومة « وعن بيع السنين** » .

٦ ـــ وعن جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه » وفي رواية « حتى يطيب » وفي رواية « حتى يطعم** » .

٧ ـــ وعن زيد بن أبي أنيسة عن عطاء عن جابر « **أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة وان يشتري النخل حتى يشقه** » .

والاشقاه ان يحمر أو يصفر أو يؤكل منه شيء .

والمحاقلة أن يباع الحقل بكيل من الطعام معلوم .

والمزابنة أن يباع النخل بأوساق من الثمر .

والمخابرة الثلث والربع وأشباه ذلك .

قال زيد : قلت لعطاء : أسمعت جابراً يذكر هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قال : نعم .

ـــ متفق على جميع ذلك الا الأخير فانه ليس لأحمد .

(نيل الأوطار للشوكاني ج ٣ ص ٢٧٥ ـــ ٢٨٠) .

ـــ ٨ ـــ

بيع الدين إلى غير المدين

لم يرد في هذا الباب نص ...

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز بيع الدين ممن عليه الدين ـــ أي المدين . وأما بيعه إلى غير المدين ، فقد ذهب الاحناف والحنابلة والظاهرية إلى عدم صحته لان البائع لا يقدر على التسليم ، ولو شرط التسليم على المدين فانه لا يصح أيضاً لأن شرط التسليم على غير البائع فيكون شرطاً فاسداً يفسد به البيع .

(انظر فقه السنة ج ٣ ص ١٣٧) .

وقال مالك : أن كان المدين مقراً بما عليه جاز بيعه بعرض نقداً ، فان لم يكن مقراً لم يجز بيعه كانت عليه بينة أو لم تكن لانه شراء خصومة .

(المحلي ج ٩ ص ٦)

ونحن نختار رأي المالكية إذ أنه مع تعليل عدم صحة بيع الدين إلى غير المدين بعدم المقدرة على التسليم ، فحيث تنتفي هذه العلة بحوالة الحق التي يوافق فيها المدين على

بيع الدين الذي عليه إلى الغير فلا يبقى محل لتحريم هذا البيع خاصة وانه لم يرد نص في هذا الباب كما قدمنا .

— ٩ —

السلـــم

١ — عن ابن عباس قال قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال : « **من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم** » رواه الجماعة.والسلم شرعاً : بيع موصوف في الذمة وزيد في الحد ببدل يعطي عاجلا وفيه نظر لانه ليس داخلا في حقيقته .

قوله : إلى أجل معلوم . فيه دليل على أعتبار الأجل في السلم وإليه ذهب الجمهور وقالوا لا يجوز السلم حالا .

وقالت الشافعية يجوز ، قالوا لانه إذا جاز مؤجلا مع الغرر فجوازه حالا أولى وليس ذكر الأجل في الحديث لأجل الاشتراط به معناه أن كان لأجل فليكن معلوماً ..

والحق ما ذهبت إليه الشافعية من عدم اعتبار الأجل لعدم ورود دليل يدل عليه فلا يلزم التعبد بحكم بدون دليل .

واما ما يقال من انه يلزم مع عدم الأجل ان يكون بيعاً للمعدوم ولم يرخص فيه الا السلم ولا فارق بينه وبين البيع الا الاجل ، فيجاب عنه بان الصيغة فارقة وذلك كاف .

واعلم ان للسلم شروطاً غير ما اشتمل عليه الحديث مبسوطة في كتب الفقه ولا حاجة لنا في التعرض لما لا دليل عليه ، الا انه وقع الاجماع على اشتراط معرفة صفة الشيء المسلم فيه على وجه يتميز بتلك المعرفة عن غيره .

٢ — وعن عبدالرحمن بن أبزي وعبدالله بن أبي أوفى قالا : كنا نصيب المغانم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وكان يأتينا انباط من أنباط الشام **فنسلفهم في الحنطة والشعير والزيت إلى أجل مسمى . قيل أكان لهم زرع أو لم يكن ؟ قالا : ما كنا نسألهم عن ذلك** » رواه أحمد والبخاري .

وفي رواية « كنا نسلف على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزيت والتمر وما نراه عندهم » رواه الخمسة الا الترمذي .

٣ — وعن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره** » رواه ابو داود وابن ماجة .

٤ — وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من أسلف شيئاً فلا يشرط على صاحبه غير قضائه . وفي لفظ «**من أسلف في شيء فلا يأخذ الا ما أسلف فيه أو رأس ماله** » رواهما الدارقطني

وقد اختلف العلماء في جواز السلم فيما ليس بموجود في وقت السلم إذا أمكن وجوده في وقت حلول الأجل .

فذهب إلى جوازه الجمهور وقالوا لا يضر انقطاعه قبل الحلول .

وقال ابو حنيفة : لا يصح فيما ينقطع قبله بل لابد ان يكون موجوداً من العقد إلى المحل ، ووافقه الثوري والاوزاعي . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٤٢ ــ ٣٤٧) .

واشترط ابو حنيفة والشافعي ان يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد .

وقال مالك : يجوز أن يتأخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر ما لم يكن ذلك شرطاً لانه معاوضة لا يخرج بتأخير قبضه من ان يكون سلماً فأشبه ما لو تأخر إلى آخر المجلس . (المغني ج ٤ ص ٣٣٤) .

(فصل) وكل ما لين حرم النساء فيهما لا يجوز إسلام احدهما في الاخر لان السلم من شرطه النساء والتأجيل ، والذي ذكره الخرقي في انه لا يجوز النساء في العروض وهي إحدى الروايتين فعلى هذا لا يجوز إسلام بعضها في بعض . وقال ابن ابي موسى : لا يجوز ان يكون رأس مال السلم الا عينا أو ورقا .

قال القاضي وهو ظاهر كلام أحمد قال ابن المنذر قيل لأحمد يسلم ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن ؟ فلم يعجبه .

فعلى هذا لا يجوز ان يكون المسلم فيه ثمنا وهو قول أبي حنيفة لأنها لا تثبت في الذمة الا ثمنا فلا يجوز ان تكون مثمنة .

وعلى الرواية التي تقول يجوز النساء في العروض يجوز أن يكون رأس المال عرضاً كالثمن سواء ويجوز إسلامها في الاثمان .

قال الشرف أبو جعفر يجوز السلم في الدراهم والدنانير وهذا مذهب مالك والشافعي لانها تثبت في الذمة صداقاً فتثبت في الذمة سلماً كالعروض ولانه لا ربا بينهما من حيث التفاضل ولا النساء فصح إسلام احدهما في الآخر كالعرض في العرض . ولا يصح ما قاله ابوحنيفة فانه لو باع دراهم بدنانير صح ولابد ان يكون احدهما مثمنا فعلى هذا إذا اسلم عرضا في عرض موصوف بصفاته فجاءه عند الحلول بذلك العرض بعينه لزمه قبوله على أحد الوجهين لانه أتاه المسلم فيه على صفته فلزمه قبوله كما لو كان غيره .

(المغني ج ٤ ص ٣٣٨)

قال ابن حزم ، السلم ليس بيعاً لان التسمية في الديانات ليست الا لله عز وجل على لسان رسوله ﷺ وانما سماه رسول الله ﷺ السلف أو التسليف أو السلم .

ــ والبيع يجوز بالدنانير وبالدراهم حالا وفي الذمة إلى غير أجل مسمى وإلى ميسرة .

والسلم لا يجوز الا إلى أجل مسمى ولابد .

ــ والبيع يجوز في كل متملك لم يأت النص بالنهي عن بيعه .

ولا يجوز السلم الا في مكيل أو موزون فقط ولا يجوز في حيوان ولا مزروع ولا معدود ولا في شيء غير ما ذكرنا .

ــ والبيع لا يجوز فيما ليس عندك .

والسلم يجوز فيما ليس عندك .

— والبيع لا يجوز البتة الا في شيء بعينه .
ولا يجوز السلم في شيء بعينه أصلا .
(المحلي ج ٩ ص ١٠٥ — ١١٥) .

***

ونرى من هذا التلخيص الذي قدمناه عن عقد السلم :

— السلم بيع موصوف في الذمة منضبط الصفات ولا يجوز في شيء بعينه .

— لا يشترط فيه الاجل (رأي الشافعية) .

— ولا يشترط وجود المسلم فيه في وقت السلم (رأي الجمهور) .

— ولا يشترط قبض رأس مال السلم في مجلس العقد (رأي مالك) .

ثالثاً : ما يتعلق بالثمن أو العوض

ويندرج تحت هذه المجموعة عدة فئات :

أ — مبدأ المعاوضة ذاته

ونبحث أولاً :

١٠ — مبدأ تصنيف العقود على أساس المعاوضة .

١١ — ثم نتناول حالة محددة هي حالة القرض .

— ١٠ —

تصنيف العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة

لم يرد في هذا التصنيف نص .

وانما هو من صنعة الفقهاء تسهيلا للدراسة والمقارنة وقياس الشبيه على شبيهه .

وانما وردت النصوص في النهي عن أخذ أجرة على بعض الأعمال كتعليم القرآن وقراءته والاذان وغير ذلك من القرب والواجبات التي انما تفعل لوجوبها فمن أخذ على شيء من ذلك أجراً فهو من الآكلين لأموال الغير بالباطل لأن الاخلاص شرط ومن أخذ الأجرة غير مخلص (نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٥ — ٣٢) .

— عن عبدالرحمن بن شبل عن النبي ﷺ قال « اقرؤا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به » رواه أحمد .

— وعن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « اقرؤا القرآن وأسألوا الله به فان من بعدكم قوماً يقرؤن القرآن يسألون به الناس » . رواه أحمد والترمذي .

— وعن ابي بن كعب قال « علمت رجلا القرآن فأهدى لي قوساً فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددتها » رواه ابن ماجة .

ولابي داود وابن ماجة نحو ذلك من حديث عبادة بن الصامت قال النبي ﷺ لعثمان ابن أبي العاص : لا تتخذ مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً . (نيل الأوطار ج ٦ ص ٣٥ — ٣٢ والمغني ج ٦ ص ١٣٩ — ١٤٣) .

— ومن هذا المنطلق صنف الفقهاء العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة ووضعوا تحت عقود التبرع ما جرى العرف على قيام الناس به تبرعاً من باب المروءة والشهامة كالكفالة

وحوالة الدين والقرض الحسن والوديعة .
وكما استلزمت تطورات الحياة تفرغ بعض الناس وتخصصهم في تعليم القرآن وقراءته والاذان وأمامة الصلاة وتأليف الكتب وغير ذلك مما لم يكن يجوز تقاضي الأجر عليه ، واصبح حرفة لمن يتفرغ لها ويتكسب منها .

ـــ كذلك تطورت أمور المعاملات وقامت مؤسسات متخصصة في تقديم خدمات مأجورة مما كان يقدم تبرعاً من باب المروءة والشهامة ، وأصبح بذلك تصنيف هذه العقود تحت عقود التبرع مخالفاً للواقع الذي يجري عليه تعامل الناس . وهذا يقتضي اعتبار هذه العقود المستحدثة عقود معاوضة وعدم ابطالها لمجرد وجود عوض مالي فيها خلافا لاصلها التاريخي التبرعي وبذلك يكون هناك نوعان من الكفالة : كفالة بأجر وكفالة بدون أجر ، ونوعان من الحوالة : حوالة بأجر وحوالة بدون أجر .. وهكذا .

وقد أثير الموضوع من زمن ليس بالقريب بخصوص أخذ أجرة على تعليم القرآن وقراءته والاذان وصدرت الفتاوي بجواز اخذ أجرة على كل ذلك لتغير الزمان وانقطاع ما كان معمولا به من وقف الاوقاف على القائمين بهذه الاعمال وصيرورتها مهنة يتكسب بها .
أما المعاملات المالية كالحوالة والكفالة والقرض والوديعة فلم يثر النقاش بشأنها الا مؤخرا بعد أن أصبحت كذلك مهنة يتكسب بها وقامت مؤسسات متخصصة لهذا الغرض .

ومع ذلك نجد في كتب الفقه القديم اشارات تفيد في هذا الشأن .
من ذلك ما ورد في باب الوديعة من بداية المجتهد ج ٢ ص ٤٠١ :
واختلفوا من هذا الباب في فرع مشهور ، وهو فيمن أودع مالا فتعدى فيه واتجر به فربح فيه ، هل ذلك الربح حلال له أم لا ؟ فقال مالك والليث وأبو يوسف وجماعة : إذا رد المال طاب له الربح وإن كان غاصبا للمال فضلا عن أن يكون مستودعاً عنه .

وقال أبو حنيفة وزفر ومحمد بن الحسن : يؤدي الاصل ويتصدق بالربح ،
وقال قوم : لرب الوديعة الاصل والربح .
وقال قوم : هو مخير بين الأصل والربح ،
وقال قوم : البيع الواقع في تلك التجارة فاسد ، وهؤلاء هم الذين أوجبوا التصدق بالربح إذا مات .
فمن اعتبر التصرف قال : الربح للمتصرف ، ومن اعتبر الاصل قال : الربح لصاحب المال ولذلك لما أمر عمر رضي الله عنه ابنيه عبدالله وعبيد الله أن يصرفا المال الذي أسلفهما أبو موسى الاشعري من بيت المال ، فتجرا فيه فربحا ، قيل له : لو جعلته

قراضا ، فأجاب إلى ذلك ، لانه قد روى أنه قد حصل للعامل جزء ولصاحب المال جزء وان ذلك عدل .

***

من المباديء الاسلامية العامة النظرة الموضوعية إلى الأمور وعدم الاعتداد بالاشخاص وتعدد المقاييس في المسألة الواحدة

ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون .
ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى .
انما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد .
ولا نظن أن علماءنا الاجلاء قد أباحوا أخذ الاجر على تعليم القرآن ــ رغم النهي الشديد عن ذلك ــ لمجرد أنه أمر يتعلق بمعاشهم وأنهم لا يعممون القاعدة على المعاملات المالية التي تتعلق بمعاش غيرهم .

ــ أن قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان وهي أساس أباحة أخذ الاجر على تعليم القرآن قاعدة عامة تتسع للمعاملات المالية . كما اتسعت لتعليم القرآن بل أن تطبيقها على المعاملات المالية أولى من تطبيقها على القربات الدينية التي علل النهي عن أخذ أجرة عليها بأنها انما تفعل لوجوبها وأن أخذ الأجر عليها مُذهب للأخلاص فيها ...

ــ ١١ ــ

كل قرض جر نفعاً فهو ربا

لم يثبت في هذه القاعدة شيء :

فقد أخرج البيهقي في المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفا بلفظ « كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا » .

ورواه في السنن الكبرى عن ابن مسعود وأبي بن كعب وعبدالله بن سلام وابن عباس **موقوفا** عليهم .

ورواه الحرث عن أبي أسامة من حديث علي عليه السلام بلفظ « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن قرض جر منفعة » وفي رواية « كل قرض جر منفعة فهو ربا » وفي اسناده سوار بن مصعب وهو **متروك** .

قال عمر بن زيد في المغني لم يصح فيه شيء ووهم أمام الحرمين والغزالي فقالا انه صح ، ولا خبرة لهما بهذا الفن . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٥١ ــ بلوغ المرام ص ٢١٠) .

قال ابن حزم : وهدية الذي عليه الدين إلى الذي له عليه الدين حلال وكذلك ضيافته اياه مالم يكن شيء من ذلك عن شرط ، فان كان شيء عن شرط فهو حرام .

وقال رداً على مخالفيه : ما قولهم انه سلف جر منفعة فكان ماذا ؟
أين وجدوا النهي عن سلف جر منفعة ؟ فليعلموا الآن أنه ليس في العالم سلف الا وهو يجر منفعة وذلك انتفاع المسلف بتضمين ماله فيكون مضموناً تلف أو لم يتلف مع

شكر المستقرض اياه وانتفاع المستقرض بمال غيره مدة ما فعلى قولهم كل سلف فهو حرام وفي هذا ما فيه . (المحلي ج ٨ ص ٨٥ — ٨٧ المسألة ١٢٠٧) .

قال ابن قدامة وكل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف ولا فرق بين الزيادة في القدر أو في الصفة مثل أن يقرضه مكسرة ليعطيه صحاحاً أو نقداً ليعطيه خيراً منه ، وان شرط ان يعطيه أياه في بلد آخر وكان لحمله مؤنة لم يجز لأنه زيادة ، وأن لم يكن لحمله مؤنة جاز .

وكرهه الحسن البصري وميمون بن أبي شبيب وعبده بن أبي لبابة ومالك والاوزاعي والشافعي لانه قد تكون في ذلك زيادة (المغني ج ٤ ص ٣٦١ — ٣٦٣)

والذي ثبت عن النبي ﷺ هو استحباب رد ما هو أفضل من المثل المقترض :

— فعن أبي هريرة قال : كان لرجل على النبي ﷺ سن من الابل فجاء يتقاضاه فقال اعطوه فطلبوا سنه فلم يجدوا الا سنا فوقها فقال اعطوه فقال أوفيتني أوفاك الله فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن خيركم أحسنكم قضاء « متفق عليه » .

— وعن جابر قال اتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان لي عليه دين فقضاني وزادني « متفق عليه » .

— وروى أحمد ومسلم وأصحاب السنن عن ابي رافع قال : استلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من رجل بكراً ، فجاءته ابل الصدقة فأمرني ان أقضي الرجل بكراً ، فقلت لم أجد في الابل الا جملاً خياراً رباعياً فقال ﷺ « اعطه اياه فان خيركم احسنكم قضاء » .

— أما ما روى عن أنس « وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي إليه فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أقرض أحدكم قرضاً فاهدى إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله الا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك « رواه ابن ماجة » ..

وما روى عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : إذا أقرض فلا يأخذ هدية « رواه البخاري في تاريخه » .

يقول الشوكاني في نيل الاوطار (ج ٥ ص ٣٥٠) : حديث أنس في اسناده يحيى بن أبي اسحق الهنائي وهو مجهول وفي اسناده ايضا عتبة بن حميد الضبي وقد ضعفه أحمد والراوي عنه إسماعيل بن عياش وهو ضعيف .

***

قال الشوكاني : وفي حديث أبي هريرة جواز ردما هو أفضل من المثل المقترض إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد ، وبه قال الجمهور .

وعن المالكية ان كانت الزيادة بالعدد لم يجز وان كانت بالوصف جازت .

ويرد عليهم حديث جابر المذكور في الباب فانه صرح بان النبي صلى الله عليه

وآله وسلم زاده والظاهر ان الزيادة كانت في العدد . وقد ثبت في رواية البخاري ان الزيادة كانت قيراطا .

ــ واما إذا كانت الزيادة مشروطة في العقد فتحرم اتفاقا .

ــ واما الزيادة على مقدار الدين عند القضاء بغير شرط ولا اضمار فالظاهر الجواز من غير فرق بين الزيادة في الصفة والمقدار والقليل والكثير لحديث ابي هريرة وابي رافع والعرباض وجابر بل هو مستحب قال المحاملي وغيره من الشافعية يستحب للمستقرض ان يرد أجود مما أخذ للحديث الصحيح في ذلك يعني قوله (ان خيركم احسنكم قضاء) (نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٥٠ والمغني ج ٤ ص ٣٦١ ــ ٣٦٣) .

قال ابن حزم : فان تطوع عند قضاء ما عليه بأن يعطي أكثر مما أخذ أو أقل مما أخذ أو أجود مما أخذ أو أدنى مما أخذ فكل ذلك حسن مستحب ومعطى أكثر مما اقترض وأجود مما أقترض مأجور ، والذي يقبل أدنى مما أعطى أو أقل مما أعطى مأجور ، وسواء كان ذلك عادة أو لم يكن ما لم يكن عن شرط . (المحلي ج ٨ ص ٧٧ المسألة ١١٩٣) .

وقال عطاء : كان ابن الزبير يأخذ من قوم بمكة دراهم ثم يكتب لهم بها إلى مصعب بن الزبير بالعراق فيأخذونها منه فسئل عن ذلك ابن عباس فلم ير به بأساً .

وروى عن علي رضي الله عنه أنه سئل عن مثل هذا فلم ير به بأسا وممن لم ير به بأسا ابن سيرين والنخعي والحسن بن علي وابن الزبير وعبدالرحمن بن الاسود وأيوب السختياني والثوري واسحق .

وذكر القاضي أن للوصي قرض مال اليتيم في بلد ليوفيه في أخرى ليربح خطر الطريق .

والصحيح جوازه لانه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها بل بمشروعيتها ، ولان هذا ليس بمنصوص على تحريمه ولا في معنى المنصوص فوجب ابقاؤه على الاباحة . (المغني ج ٤ ص ٣٦٠)

والذي نراه في الموضوع :

ــ أن قاعدة كل قرض جر نفعاً فهو ربا لم يثبت فيها شيء ، فلا تعتبر اذن قاعدة .

ــ أن المستحب رد ما هو أفضل من المثل المقترض إذا كانت الزيادة بالعدد بشرط ألا يكون ذلك مشروطا في العقد ، فان كانت مشروطة فتحرم ، أما مجرد العادة فلا بأس .

أما الزيادة في الصفة ولو كانت مشروطة كالقضاء في بلد آخر لتحمل مؤنة الطريق وخطره فلا بأس بها .

ب ــ مبدأ تحديد الثمن (أو العوض) وضبطه

ونستعرض تحت هذه الفئة :

١٢ ــ ما ورد في النهي عن بيعتين في بيعة .

١٣ ــ وما ورد في النهي عن بيع الكالىء بالكالىء .

ــ أما النهي عن التسعير فرغم تعلقه بهذا الباب الا أننا سنتناوله تحت الفئة التالية الخاصة بعدالة الثمن لارتباطها الوثيق بذلك .

ــ ١٢ ــ

النهي عن بيعتين في بيعة وعن صفقتين في صفقة

أولا ــ في الباب حديثان : أحدهما عن أبي هريرة والثاني عن ابن مسعود .

ــ وقد ورد حديث ابي هريرة بلفظين :

١ ــ احدهما رواه ابو داود وفي اسناده محمد بن عمرو بن علقمة وقد تكلم فيه غير واحد . ونصه : قال رسول الله ﷺ من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا .

٢ ــ والمشهور ما رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه ونصه « نهى النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة .

٣ ــ وحديث ابن مسعود : عن سماك عن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود عن أبيه قال : « نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة : قال سماك هو الرجل يبيع البيع فيقول هو بنسأ بكذا وهو بنقد بكذا وكذا . رواه أحمد .

أورد الحافظ الحديث في التلخيص وسكت عنه . وقال في مجمع الزوائد رجال أحمد ثقات . وأخرجه أيضا البزار والطبراني في الكبير والاوسط .

أ ــ فسره سماك بما رواه المصنف عن أحمد عنه وقد وافقه على مثل ذلك الشافعي فقال : بأن يقول بعتك بألف نقداً أو الفين إلى سنة فخذ ايهما شئت وشئت أنا .

ونقل ابن الرفعة عن القاضي أن المسألة مفروضة على انه قبل على الابهام ، أما لو قال قبلت بألف نقداً أو بألفين نسيئة صح ذلك .

ب ــ وقد فسر ذلك الشافعي بتفسير آخر فقال : هو أن يقول بعتك ذا العبد بألف على أن تبيعني دارك بكذا أي إذا وجب لك عندي وجب لي عندك وهذا يصلح تفسيرا للرواية الأخرى من حديث ابي هريرة لا للاولى فأن قوله فله أوكسهما يدل على أنه باع الشيء الواحد بيعتين بيعة بأقل وبيعة بأكثر .

ج ــ وقيل في تفسير ذلك هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال : يعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين فسار ذلك بيعتين في بيعة لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إليه اوكسهما وهو الأول كذا في شرح السنن لأبن رسلان .

والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين ، والتعليق بالشرط المستقبل في صورة بيع هذا على أن يبيع منه ذاك ، ولزوم الربا في صورة القفيز الحنطة . (انظر نيل الاوطار ج ٥ ص ١٥١ ــ ١٥٣) .

ثانيا : كما وردت أحاديث في بعض معاني هذا الباب دون تصريح بالبيعتين في بيعة :

١ ـــ فقد روى أبو داود والترمذي وصححه النسائي وابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ **لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع** ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك » (نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٥٣)

٢ ـــ ومنها ما روى عن عمر أن النبي ﷺ بعث عتاب بن أسيد إلى مكة وقال : « أنههم عن شرطين في بيع ، وعن بيع وسلف وعن بيع مالم يقبض ، وعن ربح مالم يضمن (السرخسي في المبسوط ج ١٤ ص ٣٦) .

٣ ـــ وقد أخرج ابو داود حديثاً مماثلاً في المعنى رواه عمرو بن العاص مرفوعاً . (بداية المجتهد ج ٢ ص ١٣٣) .

وقد أردف صاحب المبسوط روايته لحديث عتاب بقوله : « وبه (أي بالحديث) نأخذ . وصفة الشرطية في البيع أن يقول : بالنقد كذا وبالنسيئة بكذا ، وذلك غير جائز . والبيع مع السلف أن يبيع منه شيئاً ليقرضه أو يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربحاً » .

١ ـــ ونخلص من جميع ما تقدم في النهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة أو شرطين في بيع إلى اختيار الرأي الذي ذهب إليه الشوكاني وهو أن علة التحريم هي عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين احدهما نقداً والاخر نسيئة وترك الامر معلقاً بين الثمنين دون أن يختارا أي الثمنين صار عليه الاتفاق ، وهذا ما ذهب إليه سماك والشافعي وابن الرفعة عن القاضي .

وفي حالة حدوث ذلك فلا يحل للبائع إلا أقل الثمنين والا كانت الزيادة ربا بنص حديث أبي هريرة رواية أبي داود .

ـــ أما ما قد يفهم من كلام المبسوط من عدم جواز زيادة الثمن مقابل تأجيل الدفع فغير وارد وسنعود إلى هذا الموضوع في مبحث قادم ان شاء الله .

٢ ـــ كما نخلص من النهي عن سلف وبيع أنه النهي عن الاحتيال على الربا في القرض بالجمع بين القرض وبيع شيء مع المحاباة في ثمنه مقابل القرض . فاستقلال كل من القرض والبيع أدعى إلى التنزه عن شبهة الربا وإلى انضباط الثمن في البيع .

ـ ١٣ ـ

بيع الكالىء بالكالىء (بيع الدين بالدين)

ورد فيه حديثان :

الأول : عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الكالىء بالكالىء » رواه الدار قطني .

وقد صححه الحاكم على شرط مسلم وتعقب بانه تفرد به موسى ابن عبيده الربذي كما قال الدارقطني وابن عدي .

وقد قال فيه أحمد لا تحل الرواية عنه عندي ولا أعرف هذا الحديث عن غيره وقال ليس في هذا أيضا حديث يصح ولكن اجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين .

وقال الشافعي اهل الحديث يوهنون هذا الحديث .

ويؤيده ما أخرجه الطبراني عن رافع بن خديج « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع كالىء بكالىء دين بدين » ولكن في اسناده موسى المذكور فلا يصلح شاهدا .

الثاني : عن ابن عمر قال « أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت أني ابيع الابل بالبقيع فابيع بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم وآخذ الدنانير فقال لا بأس ان تأخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء » رواه الخمسة . وفي لفظ بعضهم « أبيع بالدنانير وآخذ مكانها الورق وأبيع بالورق وآخذ مكانها الدنانير » .

والحديث صححه الحاكم وأخرجه ابن حبان والبيهقي وقال الترمذي لا نعرفه مرفوعاً الا من حديث سماك بن حرب وذكر انه روى عن ابن عمر موقوفا . وأخرجه النسائي موقوفا عليه أيضا .

قال البيهقي والحديث تفرد برفعه سماك بن حرب وقال شعبة رفعه لنا سماك وأنا أفرقه .

قوله « لا بأس » الخ فيه دليل على جواز الاستبدال عن الثمن الذي في الذمة بغيره ، وظاهره انهما غير حاضرين جميعاً بل الحاضر أحدهما وهو غير اللازم فيدل على أن ما في الذمة كالحاضر . (نيل الأوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٤ — ٢٥٥) .

***

والواضح من الحديث الثاني انه لا يتعلق ببيع دين بدين إذ أن احد البدلين حاضر بدليل قوله « وأخذ » واجازة الرسول ﷺ لها بالشروط التي اوردها انما تنصرف إلى حالة حضور أحد البدلين . فهل يستدل من هذا الحديث بمفهوم المخالفة انه لا يجوز إذا كان كلا البدلين دينا ؟ لا تدل عبارة الحديث على ذلك .

ويبقى الحديث الاول الصريح في النهي عن بيع الدين بالدين وقد قال فيه المحدثون ما قالوا وتبقى كذلك دعوى اجماع الناس على ذلك كما قال أحمد .

***

وعلى فرض صحة النهي عن بيع الدين بالدين فلا ينطبق ذلك على حالة بيع الدين نقداً بل أن الحديث الثاني يجيزها صراحة .

وخلاصة ما نذهب إليه في هذا الموضوع :

١ — يجوز صراحة بنص الحديث الثاني بيع الدين نقداً .

٢ — لا تدل عبارة الحديث الثاني بطريق مفهوم المخالفة على عدم جواز بيع الدين بالدين .

والحديث الاول الصريح في منع بيع الدين بالدين قد ضعفه العلماء .

***

ونختم بايراد مسألة في الصرف متفرعة عن هذا الموضوع اختلف فيها العلماء اختلافا

جوهريا يدل على مدى اللبس في فهم حكم الشرع في هذا الموضوع .

الصرف

واختلفوا في الرجلين يكون لاحدهما على صاحبه دنانير وللآخر عليه دراهم ، هل يجوز أن يتصارفاها وهي في الذمة ؟

١ ــ فقال مالك : ذلك جائز إذا كانا قد حلا معا .

٢ ــ وقال أبو حنيفة يجوز في الحال وفي غير الحال .

٣ ــ وقال الشافعي والليث : لا يجوز ذلك حلا أو لم يحلا .

وحجة من لم يجزه أنه غائب بغائب ، وإذا لم يجز غائب بناجز كان أحرى أن لا يجوز غائب بغائب .

وأما مالك فأقام حلول الاجلين في ذلك مقام الناجز بالناجز ، وانما اشترط أن يكونا حالين معا ، لئلا يكون ذلك من بيع الدين بالدين .

(بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٥٥)

ج ــ مبدأ عدالة الثمن

ونبحث تحت هذه الفئة موضوعين :

١٤ ــ موضوع التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .

١٥ ــ موضوع الغبن .

ــ ١٤ ــ

التسعير والاحتكار وتلقي الركبان

أولا : ورود النهي عن التسعير في الحديث الصحيح الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي وأبو يعلي والبيهقي والطبراني :

غلا السعر على عهده ﷺ فقالوا : يارسول الله سعر لنا ، فقال : أن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، وأني لأرجو أن القي الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال . (غاية المرام للالباني ص ١٩٤ والمغني ج ٤ ص ٤٤ ، ٤٥ ونيل الاوطار ج ٥ ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥) .

ولا يعني النهي عن التسعير ترك الاثمان غير منضبطة ، فقد قدمنا في البحث السابق اهتمام المشرع بضبط الاثمان .

وانما يعني أن يترك تحديد الاثمان لعوامل العرض والطلب في السوق وهو المبدأ المعروف في الاقتصاد .

وهذا يعني أن الشريعة الإسلامية لا ترى الأخذ بمبدأ الثمن « العادل » الذي تحدده السلطة العامة سواء بتحديد الثمن أو بتحديد نسبة الربح الذي يضاف إلى التكلفة .

وبالتالي فلا محل لفكرة الربح « الفاحش » حتى لو تجاوز سعر البيع التكلفة اضعافاً كثيرة طالما أن قانون العرض والطلب يعمل بحرية في ظروف السوق .

ثانياً : ومن هنا كان تحريم الاحتكار كذلك لكسر أي قيد على سريان قانون العرض والطلب وقد ورد في النهي عن الاحتكار حديث صحيح هو ما رواه سعيد بن المسيب عن معمر بن عبدالله العدوي أن رسول الله ﷺ قال : لا يحتكر الا خاطيء . أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والدارمي وابن ماجة وأحمد (غاية المرام ص ١٩٥) .

كما وردت عدة أحاديث أخرى ضعيفة (غاية المرام ص ١٩٤ ــ ١٩٧ ، المحلي ج ٩ ص ٦٤ ، المغني ج ٤ ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ حيث وردت تفاصيل شروط الاحتكار المحرم ونيل الأوطار ج ٥ ص ٣٣٥ ــ ٣٣٨)

ثالثاً : وحتى تكتمل عوامل حرية تكوين السعر في السوق وفقاً لقانون العرض والطلب ، فقد ورد النهي عن تلقي الركبان أي انتظار قوافل التجارة خارج أسوار البلد والشراء منها قبل أن يعرف أصحاب القوافل ظروف السوق التي يردون عليها ويتحدد السعر بين البائع والمشتري وكلاهما على علم بهذه الظروف .

ــ عن ابن مسعود قال : نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن تلقي البيوع . متفق عليه .

ــ وعن أبي هريرة قال نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتلقى الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة فيها بالخيار إذا ورد السوق . رواه الجماعة الا البخاري .

ــ وعن ابن عمر قال : نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يبيع حاضر لباد . رواه البخاري والنسائي .

ــ وعن جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا يبع حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . رواه الجماعة الا البخاري .

ــ وعن انس قال : نهينا أن يبيع حاضر لباد وان كان أخاه لابيه وأمه . متفق عليه .

ــ ولابي داود والنسائي : ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يبيع حاضر لباد وان أباه وأخاه .

ــ وعن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد فقيل لابن عباس ما قوله لا يبع حاضر لباد قال : لا يكون له سمساراً . (رواه الجماعة الا الترمذي) (نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٦٣ ــ والمحلي ج ٨ ص ٤٤٩ ــ ٤٥٧ والمغني ج ٤ ص ٤٣ ، ٤٤ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢)

ــ ١٥ ــ

الغبن

فإذا تحدد السعر بين البائع والمشتري بحرية كما سبق البيان فهذا هو السعر « العادل » الذي تحترمه الشريعة .

أما إذا شاب تحديد السعر جهل أحد الطرفين بظروف السوق أو السلعة مما أدى

إلى وقوعه في غبن ، فهنا تتدخل الشريعة لعلاج هذا الوضع .

خيار الغبن

والغبن قد يكون بالنسبة للبائع كأن يبيع خمسة بثلاثة .

وقد يكون بالنسبة للمشتري كأن يشتري ما قيمته ثلاثة بخمسة .

فإذا باع الانسان أو اشترى وغبن كان له الخيار في الرجوع في البيع وفسخ العقد بشرط أن يكون جاهلا ثمن السلعة ، ولا يحسن المماكسة لانه يكون حينئذ مشتملا على الخداع الذي يجب أن يتنزه عنه المسلم .

فإذا حدث هذا كان له الخيار بين امضاء العقد أو الغائه .

ولكن هل يثبت الخيار بمجرد الغبن ؟
قيده بعض العلماء بالغبن الفاحش ؟
وقيده بعضهم بأن يبلغ ثلث القيمة
وقيده البعض بمجرد الغبن .

وإنما ذهبوا إلى هذا التقييد لان البيع لا يكاد يسلم من مطلق الغبن .

ولان القليل يمكن أن يتسامح به في العادة .

وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي : لا رجوع للبائع ولا للمشتري بالغبن في البيع كثر أو قل .

وذكر ابن القصار عن مالك ان البيع إذا كان فيه الغبن مقدار الثلث فأنه يرد .

أما ابن حزم فيفرق بين حالة ما إذا اشترط البائع أو المشتري السلامة ولم يعلم المغبون بالغبن فالبيع باطل مفسوخ وليس للمغبون اجازته الا بابتداء عقد ، وبين حالة ما إذا لم يشترط السلامة ولم يعلم المغبن بالغبن فله انفاذ البيع أو رده . (المغني ج ٤ ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ — المحلي ج ٨ ص ٤٣٩ — ٤٤٤ ، ج ٩ ص ٦٥) .

ونصت مجلة الاحكام العدلية في المادة ١٦٥ على أن « الغبن الفاحش : على قدر نصف العشر في العروض (٥ ٪) والعشر في الحيوانات (١٠٪) والخمس (٢٠٪) في العقار أو زيادة .

والذي نختاره : ان الغبن يقيد بالعرف والعادة ، فما اعتبره العرف والعادة غبناً ثبت فيه الخيار ، ومالم يعتبراه لا يثبت فيه .

د — النهي عن الربح في بعض المعاملات

استثناء من مبدأ حرية تحديد الثمن بالغا ما بلغ الربح الذي يتضمنه بالشروط التي اسلفنا الحديث عنها ، فقد وردت استثناءات على مبدأ استحقاق الربح ذاته ، وسنتناول ذلك على النحو التالي :

١٦ — النهي عن ربح ما لم يضمن .
١٧ — النهي عن ربا الجاهلية .
١٨ — النهي عن ربا الفضل .

— ١٦ —
النهي عن ربح ما لم يضمن

— روى ابو داود والترمذي وصححه

والنسائي وابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ : لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك » . (نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٣) .

ـــ كما عللت الاحاديث الواردة في باب النهي عن البيع قبل القبض بانها من باب ربح ما لم يضمن لأن البائع الثاني يكون في حالة هلاك المبيع وتحمل البائع الأول تبعة الهلاك قد ربح في شيء لم يتحمل فيه تبعة الخسارة .

(تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث)

ـــ وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ « الخراج بالضمان » رواه الخمسة وضعفه البخاري وابو داود وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن الجارود وابن حبان والحاكم وابن القطان (بلوغ المرام ص ٢٩٩) .

ـــ قاعدة : الغرم بالغنم .

هذه النصوص تؤكد قاعدة هامة هي ضرورة تحمل المخاطرة كشرط لاستحقاق الربح . وهذا يرد بطبيعة الحال في ربح المال فقط . أما ربح العمل فهو الاجر ولا يشترط لاستحقاقه تحمل المخاطرة لانه نظير الجهد الذي يبذله الاجير .

ومسألة المخاطرة risk تتراوح ضعفاً وشدة ، ويمكن أن نصورها بنسب مئوية من صفر إلى مائة في المائة .

فما كانت المخاطرة فيه صفراً في المائة فهو الربح المتحقق بلا أدنى مخاطرة وهو الممنوع شرعاً بمقتضى النصوص سالفة الذكر .

وما كانت المخاطرة فيه مائة بالمائة فهو المقامرة وأشبهها من أنواع المغامرة Speculation كالرهان والقمار الممنوعة كذلك شرعاً .

وبين النوعين تتراوح المخاطرة « المباحة » بين ١٪ ، ٩٩٪ .

وكلما ابتعدت المخاطرة عن حدي المنع (صفر بالمائة ، ١٠٠٪) كانت بمنأى عن الوقوع تحت طائلة النهي .

ويبقى بعد ذلك أن يختار المستثمر درجة المخاطرة التي يريد أن يتعرض لها ، وبطبيعة الحال فكلما زادت المخاطرة زاد الربح وكلما قلت المخاطرة قل الربح .

ـــ ١٧ ـــ

تحريم ربا الجاهلية

جاءت نصوص القرآن بتحريم ربا الجاهلية تحريماً قاطعاً .

وقد حاول بعض المتأخرين قصر التحريم في الربا على حالة الاضعاف المضاعفة أي الفائدة المركبة دون الفائدة البسيطة كما حاول البعض الآخر قصر التحريم على الربا في حالة القروض الاستهلاكية دون القروض الانتاجية .

ـــ وقد رد عليهم آخرون بما يغنينا عن مناقشة هذه المسألة هنا فنحيل إلى ما كتبوا .

ـــ ونقرر أن فهمنا لتحريم الربا يشمل الفائدة البسيطة والقروض الانتاجية .

— ويهمنا أن نوضح اننا نفهم هذا التحريم في اطار فهمنا لقاعدة النهي عن ربح مالم يضمن (رقم ١٦) ولحرص الإسلام على الاحتفاظ للنقود بوظيفتها النقدية على حساب وظيفتها كسلعة (رقم ١٨) .

فالنقود وحدها لا تحقق ربحاً وغير قابلة للنماء ، بل انها قابلة للنقصان بأخذ الزكاة منها .

ولكنها بتعاونها مع العمل يحق لها ان تقتسم معه الربح كما في المضاربة ...

— أما الربح والنماء فيأتي من عملية انتاجية مباشرة في مجال الزراعة أو التجارة أو الصناعة .. الخ .

وبتحويل النقود إلى سلعة تدخل مجال الانتاج وتحقق ربحاً كما في البيع والايجار ..

أما الاقتصار على الاحتفاظ بها نقداً سائلاً أو ديناً في ذمة آخرين فلا يحقق بذاته ربحاً أو نماء ..

وهذا يستبعد تماماً النشاط المالي بمفهومه المعاصر أي تحقيق ربح مقابل اقراض مال .

— ١٨ —

النهي عن ربا الفضل

إلى جانب ربا الجاهلية الذي حرمه القرآن وأسلفنا الحديث عنه والمتعلق بالقروض ، يوجد نوعان من الربا يتعلقان بالبيوع انفردت السنة بالنهي عنهما هما ربا الفضل وربا النسيئة .

وبعض الاحاديث مشتركة بينهما وبعضها مختص بكل منهما ، لذلك سنورد نصوص الربا بنوعيه أولاً ثم نتبعها بمناقشة ربا الفضل ، ونرجيء مناقشة ربا النسيئة حتى المبحث التالي .

باب ما يجري فيه الربا

١ — عن أبي سعيد قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منهما غائباً بناجز » متفق عليه وفي لفظ « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء » رواه أحمد والبخاري . وفي لفظ « لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء » رواه أحمد ومسلم .

٢ — وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل » رواه أحمد ومسلم والنسائي .

٣ — وعن أبي هريرة أيضا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الا ما اختلفت الوانه » رواه مسلم .

٤ — وعن فضالة بن عبيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا تبيعوا الذهب

بالذهب الا وزنا بوزن » رواه مسلم والنسائي وأبو داود .

٥ ــ وعن أبي بكرة قال « نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الفضة بالفضة والذهب الذهب الا سواء بسواء وأمرنا أن نشتري الفضة بالذهب كيف شئنا ونشتري الذهب بالفضة كيف شئنا » أخرجاه وفيه دليل على جواز الذهب بالفضة مجازفة .

٦ ــ وعن عمر بن الخطاب قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذهب بالورق ربا الاهاء وهاء والبر بالبر ربا الاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا الاهاء وهاء والتمر بالتمر ربا الاهاء وهاء » متفق عليه .

٧ ــ وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد » رواه أحمد ومسلم وللنسائي وابن ماجه وأبي داود نحوه وفي آخره « وأمرنا أن نبيع البر بالشعير والشعير بالبر يداً بيد كيف شئنا » وهو صريح في كون البر والشعير جنسين .

٨ ــ وعن معمر بن عبدالله قال « كنت اسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير » رواه أحمد ومسلم .

٩ ــ وعن الحسن عن عبادة وانس بن مالك « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ما وزن مثل بمثل إذا كان نوعاً واحداً وما كيل فمثل ذلك فإذا اختلف النوعان فلا بأس به » رواه الدارقطني .

١٠ ــ وعن أبي سعيد وأبي هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال أكل تمر خيبر هكذا قال أنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً وقال في الميزان مثل ذلك » رواه البخاري .

الحديث أخرجه أيضا مسلم .

★★★

(واعلم) انه قد اختلف هل يلحق بهذه الأجناس المذكورة في الاحاديث غيرها فيكون حكمه حكمها في تحريم التفاضل والنساء مع الاتفاق في الجنس وتحريم النساء فقط مع الاختلاف في الجنس والاتفاق في العلة فقالت الظاهرية انه لا يلحق بها غيرها في ذلك . وذهب من عداهم من العلماء إلى أنه يلحق بها ما يشاركها في العلة ثم اختلفوا في العلة ما هي فقال الشافعي هي الاتفاق في الجنس والطعم فيما عدا النقدين وأما هما فلا يلحق بهما غيرهما من الموزونات واستدل على اعتبار الطعم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « الطعام بالطعام » .

وقال مالك في النقدين كقول الشافعي وفي غيرهما العلة الجنس والتقدير والاقتيات وقال ربيعة بل اتفاق الجنس ووجوب الزكاة . وقالت العترة جميعاً بل العلة في جميعها اتفاق

الجنس والتقدير بالكيل والوزن واستدلوا على ذلك بذكره صلى الله عليه وآله وسلم للكيل والوزن في أحاديث الباب . ويدل على ذلك أيضاً حديث أنس المذكور فانه حكم فيه على كل موزون مع اتحاد نوعه وعلى كل مكيل كذلك بانه مثل بمثل فاشعر بان الاتفاق في أحدهما مع اتحاد النوع موجب لتحريم التفاضل بعموم النص لا بالقياس وبه يرد على الظاهرية لانهم انما منعوا من الالحاق لنفيهم للقياس . ومما يؤيد ذلك ما في حديث أبي سعيد وأبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في الميزان مثل ما قال في المكيل وإلى مثل ما ذهبت إليه العترة ذهب أبوحنيفة وأصحابه كما حكى ذلك عنه المهدي في البحر وحكى عنه انه يقول العلة في الذهب الوزن وفي الاربعة الباقية كونها مطعومة موزونة أو مكيلة (والحاصل) انه قد وقع الاتفاق بين من عدا الظاهرية بأن جزء العلة الاتفاق في الجنس واختلفوا في تعيين الجزء الآخر على تلك الاقوال ولم يعتبر أحد منهم العدد جزءاً من العلة مع اعتبار الشارع كما في رواية من حديث أبي سعيد « ولا درهمين بدرهم » وفي حديث عثمان عند مسلم « لا تبيعوا الدينار بالدينارين » نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٩٧ ــ ٣٠٣ والمحلي ج ٨ ص ٤٦٧ ــ ٥١٨ .

يقول ابن حزم : والربا لا يكون الا في بيع أو قرض أو سلم .

وهذا ما لا خلاف فيه من أحد لأنه لم تأت النصوص الا بذلك ولا حرام الا ما فصل تحريمه قال الله تعالى ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعا** ﴾ وقال تعالى ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم** ﴾ .

ــ والربا لا يجوز في البيع والسلم الا في ستة أشياء فقط : في التمر والقمح والشعير والملح والذهب والفضة .

ــ وهو في القرض في كل شيء . فلا يحل اقراض شيء ليرد إليك أقل أو أكثر ولا من نوع آخر أصلا لكن مثل ما اقرضت في نوعه ومقداره وهذا اجماع مقطوع به .

ــ والفرق بين البيع والسلم وبين القرض هو أن البيع والسلم يكونان في نوع بنوع آخر وفي نوع بنوعه ، ولا يكون القرض الا في نوع بنوعه ولابد .

ــ والذي ذكرنا من وقوع الربا في الانواع الستة المذكورة في البيع والسلم فهو إجماع مقطوع به . وما عدا الانواع المذكورة فمختلف فيه أيقع فيه الربا أم لا . (المحلي ج ٨ ص ٤٦٧ ، ٤٦٨) .

ــ ونحن نختار رأي الظاهرية في عدم الحاق اصناف أخرى بهذه الاصناف الستة في الحكم لا على أساس نفي القياس كدليل شرعي كما تذهب الظاهرية وانما على اساس أن الخلاف بين الفقهاء في تحديد العلة التي يتم القياس على أساسها قد بلغ من التفاوت حدا لا يمكن معه الاطمئنان إلى علة بذاتها ، ويكون الاقتصار على هذه الاصناف الستة

أولى من تحريم غيرها بالقياس عليها دون دليل قطعي يطمأن إليه .

ــ ومع ذلك فلنا في فهم حكمة تحريم ربا الفضل رأي نلخصه فيما يلي :

ان تحريم التفاوت في مبادلة الاصناف بعضها ببعض ــ مع ما قد يكون بينها من فروق في القيمة مبنية على فروق في الصفة تبرر هذا التفاوت ــ انما قصد به ــ والله أعلم ــ الحرص على ضبط الثمنية بنسبة كل جنس إلى النقود لا إلى الجنس المراد مبادلته به ، وذلك واضح من الحديث العاشر الذي أمر فيه الرسول ﷺ بتوسيط النقود بين البدلين .

وتتأكد هذه الحكمة في النقدين فأن تحريم التفاوت في مبادلة الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة ، واهدار ما قد يكون في بعضها من قيمة زائدة نتيجة الصياغة في الذهب والفضة مثلا انما قصد به تأكيد وظيفتها النقدية على حساب وظيفتها كسلعة .

أما مبادلة الفضة بالذهب فالتفاوت طبيعي وجائز لاختلاف قيمة المعدنين كما دل على ذلك الحديث الخامس .

ــ ورغم أن النقود كانت معروفة قبل الإسلام بزمن طويل الا أن المقايضة بين السلع كانت تتم جنباً إلى جنب مع البيع والشراء مقابل النقود .

فأرادت الشريعة دفع عجلة التطور في اتجاه الاقتصار على استعمال النقود كوحدة لقياس القيمة والقضاء على عادة المقايضة لما فيها من عدم ضبط القيم محل المقايضة .

ــ ولا تكاد تمثل قاعدة تحريم التفاوت في مبادلة الاصناف الاربعة صعوبة تذكر في مجال المعاملات المالية الحديثة ، إذ الحل السهل ــ والذي قصد إليه المشرع في رأينا ــ هو اللجوء إلى النقود كواسطة للتبادل .

ــ أما في حالة النقدين الذهب والفضة فان تحريم التفاوت في مبادلة كل منها بجنسه تحتاج إلى بعض الامثلة لتوضيح الحكم وسنضرب الامثلة من الذهب ويمكن ضرب مثلها من الفضة :

المثال الأول : مبادلة قطعة نقود ذهبية من فئة الدينار بقطعتين من فئة النصف دينار : جائز شرعاً وحادث عملاً .

المثال الثاني : مبادلة كيلو ذهب سبيكة أو تبر بكيلو نقود ذهبية . جائز شرعاً ومتصور عملاً .

المثال الثالث : مبادلة كيلو ذهب سبيكة أو تبر بكيلو ذهب مشغول (مصاغ مثلا) : جائز شرعاً وغير متصور عملا لتفاوت القيمة نتيجة الصياغة .

المثال الرابع : مبادلة كيلو ذهب مشغول (مصاغ مثلا) بكيلو نقود ذهبية : جائز شرعاً وغير متصور عملا لتفاوت القيمة نتيجة الصياغة .

والفرض في الامثلة الاربعة هو التساوي في الوزن (والعيار جزء من الوزن) .

والمثالان الثالث والرابع حيث لا يتصور

حدوثهما عملا يمكن حدوثهما عملا إذا لم يشترط التساوي في الوزن وهذا هو المحرم شرعاً حرصاً على ضبط الثمنية كما أشرنا من قبل .

ويكون الحل الشرعي هو توسيط النقد الآخر وهو الفضة على النحو التالي :

في المثال الثالث : مبادلة كيلو ذهب سبيكة أو تبر بعشرة أو عشرين أو أكثر أو أقل (حسب سعر المعدنين) من الفضة ، ثم مبادلة كيلو الذهب المشغول (المصاغ مثلا) بما يساويه قيمة من هذه الفضة — وهنا يحدث الضبط في تقييم الذهب المشغول .

في المثال الرابع : مبادلة كيلو ذهب مشغول (مصاغ مثلا) بعشرة أو عشرين أو أكثر أو أقل (حسب سعر المعدنين) من الفضة ، ثم مبادلة هذه الفضة بما تساويه قيمة من النقود الذهبية . وهنا ايضا يحدث الضبط في تقييم الذهب المشغول .

هـ — مما يتعلق بأجل دفع الثمن أو العوض

ونبحث تحت هذه الفئة عدة أمور :

١٩ — النهي عن تأجيل دفع الثمن أو العوض في بعض الانواع (ربا النسيئة)

٢٠ — جواز زيادة الثمن نظير تأجيل الدفع .

٢١ — جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع .. « أوضعوا وتعجلوا » .

٢٢ — أنظار المدين المعسر ، ومطل الغني ظلم .

— ١٩ —
ربا النسيئة

نشير هنا إلى النصوص الخاصة بالربا التي أوردناها في المبحث السابق ، ونؤكد على رأينا السابق شرحه في عدم الحاق أصناف أخرى بالاصناف الستة في الحكم .

أولا : مبادلة صنف من الاصناف الاربعة بأحد النقدين (الذهب والفضة) :

حرمت النسيئة هنا لحديث عبادة بن الصامت (السابع) لا حرصاً على انضباط الاثمان إذ الانضباط قائم طالما أن الثمن بالنقود ، ولا تجنبا لزيادة الثمن مقابل تأجيل دفعه إذ تحريم النسيئة قائم حتى لو تساوى ثمن السلعة الحاضر بثمنها المؤجل — وانما بصفة أساسية حرصا على استبعاد التعامل بالدين في أقوات الناس ودفع الافراد والحكومات إلى توفير الحد الادنى من الدخول اللازمة لحصول الناس على أقواتهم اليومية دون الوقوع في التعامل بالديْن في هذه الاصناف .

ثانياً : مبادلة صنف من الاصناف الاربعة بنفس جنسه أو بأحد الاصناف الثلاثة الاخرى : حرمت النسيئة هنا بالاضافة إلى ما سبق تجنباً لان تكون الفروق في القيمة بين البدلين — نتيجة اختلاف الصفة — تعويضاً عن تأجيل تسليم البدل الآخر .

وفي هذا التحريم — القاصر على هذه الاصناف في رأينا — استثناء من جواز تقاضي مقابل عن تأجيل دفع الثمن أو

العوض في غير هذه الاصناف كما سنرى في المبحث القادم .

ثالثاً : مبادلة الذهب بالفضة سواء كان أحدهما قيمياً أو كانا من المثليات :

حرمت النسيئة هنا بسبب أن تسليم نقد حاضر مقابل نقد آجل مخالف في الجنس يحتمل أن يشتمل على زيادة مقابل الاجل ، وهذا هو عين ربا القرض الجاهلي الذي حرمه القرآن .

رابعاً : مبادلة الذهب بالذهب (أو الفضة بالفضة) إذا كان أحد البدلين من القيميات : حرمت النسيئة هنا لاحتمال أن يكون فرق القيمة — نتيجة أن احدهما الحاضر سبيكة والآخر الآجل مشغول مثلا مقابل تأجيل الدفع .

خامساً : أما في حالة مبادلة ذهب سبيكة بذهب سبيكة أو ذهب تبر بذهب تبر أو نقود ذهبية بنقود ذهبية (أو فضة سبيكة أو تبر أو نقود بفضة سبيكة أو تبر أو نقود) فان هذه المبادلة لكونها بين مثليات لا تعتبر في حالة النسيئة بيعاً ، بل هي قرض يرد مثله عند حلول الاجل دون زيادة في الوزن (مع اشتراط التساوي في العيار وباقي الصفات التي تجعله من المثليات) .

وهذه الحالة الخامسة — رغم دخولها في عموم النصوص الخاصة بتحريم ربا النسيئة — الا أنها مفردة بحكم الجواز جمعاً بين النصوص الخاصة بالقرض والنصوص الخاصة بربا النسيئة .

— ٢٠ —

زيادة الثمن نظير زيادة الاجل

إذا استثنينا الاصناف الستة التي لا يجوز فيها تأجيل أحد البدلين كما سبق البيان ، فان باقي السلع يجوز فيها تأجيل دفع الثمن .

والبحث الذي يثور هنا — في حالة تأجيل دفع الثمن — يتعلق بجواز أن يكون الثمن في حالة التأجيل أعلى منه في حالة الدفع الفوري .

وقد ذهب إلى الجواز الاحناف والشافعية وزيد بن علي والمؤيد بالله وجمهور الفقهاء لعموم الادلة القاضية بجوازه ورجحه الشوكاني وكتب في ذلك رسالة خاصة بعنوان : شفاء الغلل في حكم زيادة الثمن لمجرد الاجل .

(فقه السنة ج ٣ ص ٤٣ ، نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٤٩ — ٢٥٠)

ونحن نأخذ برأي الجمهور في هذه المسألة .

— ٢١ —

جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو « ضعوا وتعجلوا »

إذا كان الثمن أو الدين مؤجلاً ، يثور البحث عن جواز وضع قدر من الثمن أو الدين نظير التعجيل بالقضاء قبل الأجل المتفق عليه .

— كره ذلك زيد بن ثابت وابن عمر والمقداد وسعيد بن المسيب وسالم والحسن وحماد والحكم واسحق وأبو حنيفة والشافعي ومالك والثوري وهشيم وابن علية .

— ويرى ابن عباس وزفر جوازه لما رواه ابن

عباس ان النبي ﷺ لما أمر باخراج بني النضير جاءه ناس منهم فقالوا يانبي الله انك أمرت باخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله ﷺ « ضعوا وتعجلوا » .

— كما لم ير به بأساً النخعي وأبي ثور لانه أخذ لبعض حقه تارك لبعضه فجاز كما لو كان الدين حالاً .

— كما لم ير به بأساً ابن حزم ان كان من غير شرط لكن احدهما سارع إلى الخير في أداء ما عليه فهو محسن والآخر سارع إلى الابراء من حقه فهو محسن قال الله عز وجل (وافعلوا الخير) وهذا كله خير .

(المغني لابن قدامة ج ٤ ص ١٧٤ ، ١٧٥ وفقه السنة ج ٣ ص ١٨٧ والمحلي ج ٨ ص ٨٣ — ٨٤) .

ونحن نأخذ برأي ابن عباس وزفر والنخعي وابي ثور في هذه المسألة .

— ٢٢ —

استحباب أنظار المعسر ومطل الغنى ظلم

ورد في القاعدة الأولى قول الله سبحانه :

﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون ﴾ (البقرة ٢٨٠) ..

فإنظار المعسر من قواعد المعاملات الإسلامية أما غير المعسر فالقاعدة التي تحكم وفاءه بالتزاماته هي :

١ — ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ قال : مطل الغنى ظلم وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع » .

(أي إذا أحيل على غنى فليقبل الحوالة) .

رواه الجماعة .

٢ — وما رواه ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « مطل الغنى ظلم وإذا أحلت على ملىء فاتبعه » رواه ابن ماجه . وقد أخرجه أيضا الترمذي وأحمد .

والمراد بالمطل هنا كما جاء في الفتح تأخير ما استحق اداؤه بغير عذر .

وقد اختلف هل المطل مع الغنى كبيرة أم لا وقد ذهب الجمهور إلى انه موجب للفسق . واختلفوا هل يفسق بمرة أو يشترط التكرار ، وهل يعتبر الطلب من المستحق أم لا .

— قال في الفتح وهل يتصف بالمطل من ليس القدر الذي عليه حاضراً عنده لكنه قادر على تحصيله بالتكسب مثلا . أطلق أكثر الشافعية عدم الوجوب وصرح بعضهم بالوجوب مطلقاً ، وفصل آخرون بين أن يكون أصل الدين وجب بسبب يعصي به فيجب والا فلا . يقول الشوكاني والظاهر الاول لأن القادر على التكسب ليس بملىء والوجوب انما هو عليه فقط لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية (نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٥٦ — ٣٦٦) .

٣ — وعن عمرو بن الشريد عن أبيه عن

النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته » رواه الخمسة الا الترمذي . قال أحمد قال وكيع عرضه شكايته وعقوبته حبسه وروى البخاري والبيهقي عن سفيان مثل التفسير الذي رواه المصنف عن أحمد عن وكيع .

والحديث أخرجه ايضا البيهقي والحاكم وابن حبان وصححه .

واللّيّ المطل والواجد الغني .

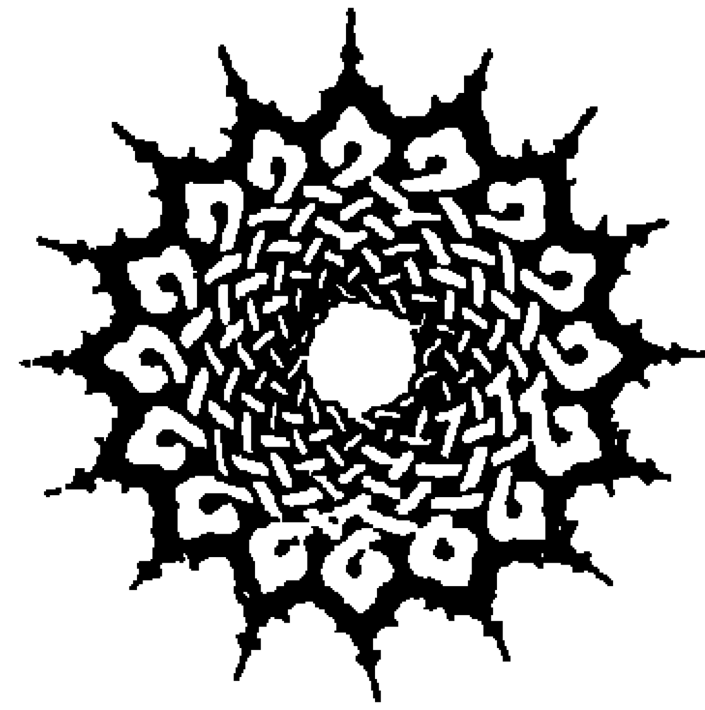
(فقه السنة ج ٣ ص ١٨٦)

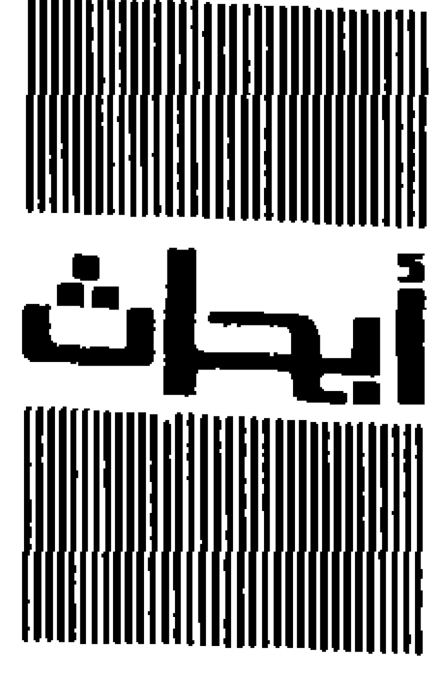
واستدل بالحديث على جواز حبس من عليه الدين حتى يقبضه إذا كان قادراً على القضاء تأديباً له وتشديداً عليه لا إذا لم يكن قادراً لقوله « الواجد » فانه يدل على ان المعسر لا يحل عرضه ولا عقوبته وإلى جواز الحبس للواجد ذهبت الحنفية وزيد بن علي .

وقال الجمهور يبيع عليه الحاكم . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٦١)

وفي رأينا أنه إذا كان هذا هو حكم الغنى الماطل :ـــ أن تردعه الدولة سواء بالحبس أو بالبيع عليه انصافاً للدائن المضرور ، ففي غياب الدولة التي تقوم بهذا الواجب يكون من حق الدائن الاحتياط لنفسه بالاشتراط في عقده على شرط تعويضه عن المماطلة شرطاً ملزماً وفقاً للقوانين الوضعية ، ولا يكون ذلك من الربا بل هو تعويض عن الضرر الناتج عن تأخر المدين الموسر عن الوفاء . ويمكن ان يقدر التعويض في هذه الحالة أما بما حققه المدين من ربح نتيجة استخدام مال الدائن بغير حق ، وأما بما فات على الدائن من ربح بالمعدل الذي حققه في بقية أمواله (وهذا متيسر في حالة البنوك الإسلامية إذ يؤخذ بمعدل الربح الاجمالي الذي تحققه) .

(للبحث صلة)





موقع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم*
في مناهج التعليم الطبي

د . إبراهيم الصياد
وزارة الصحة ــ الكويت

يشتمل القرآن الكريم على آيات من الإعجاز في مجال العلوم الطبيه . وهي نماذج فريدة توضح كيف أن القرآن الكريم قد سبق المعارف البشرية . فقد تنزلت هذه الحقائق سابقة الزمن بأربعة عشر قرنا ولم يتمكن أحد من فهمها إلا بعد الاكتشافات الحديثة في الطب وعلوم الحياة ، تلك المكتشفات التي صارت ممكنة بعد استحداث الوسائل الجديدة في الفحص وأساليب التشخيص .

وقد قام كثير من علماء المسلمين بجمع هذه الآيات ونشرها مع بعض التفاسير في ضوء المعلومات العلمية الحديثة(١) . وفي رأيهم أن ذلك يخدم قضية اليقين والإيمان بالله .

وقد أجرى بعض الباحثين دراسات مقارنة بين القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى فيما يتعلق ببعض القضايا مثل خلق الإنسان . وقد بنيت تلك الدراسات على ما ورد في القرآن الكريم من حقائق علمية ليس لها نظير في الكتب الأخرى ، ومن ذلك الدراسات الرائدة التي قام بها الدكتور موريس بوكاي .(٢)

ومن جانب آخر فبعض الفقهاء المسلمين لا يتحمسون للمضي قدما في هذا المجال ، فهم لا يشجعون تفسير الآيات الكريمة بنظريات وقوانين دائمة التغير للعلوم الطبيعية . وهذه الآيات في نظرهم لا يقصد بها إرساء حقائق علمية بل إنها تحمل رسالة إلى المسلمين تدعوهم إلى التدبر والاستكشاف

---

* قدم إلى المؤتمر الطبي السنوي الثامن : الرياض : كلية الملك خالد العسكرية ، ١٤٠٤ هـ .

ودراسة الخليقة الرائعة للخالق العظيم . وهم بذلك لا يوافقون على أن يستخلصوا من النص القرآني أكثر مما يحمله المعنى اللفظي ببساطة .(٣)

وعلى الرغم من هذا التباين في وجهات النظر حول مجال تفسير هذه الآيات فإن هناك إجماعاً على أن معجزة القرآن ليست مرتبطة بتلك الآيات التي تلمس العلوم الطبيعية .

إن مادة القرآن الكريم أكبر من أن يحتويها مجال محدود من المعرفة . إنه كتاب الهداية الحق الداعي إلى بناء أمة الإسلام التي تقيم رسالة الله في الأرض . وقد وضع القرآن الكريم الخطوط العريضة للتشريع في مختلف مجالات الحياة دون الدخول في التفاصيل . والقرآن بذلك يقر المفاهيم الصحيحة ويضع الإنسان على الطريق السوي في حياته الدنيا .

وفي ضوء المناقشة السابقة ما هو موقع جوانب الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في مناهج التعليم الطبي ؟

لماذا يجب أن تتضمنها هذه المناهج ؟

وأين يجب أن توضع موضع الدراسة ؟

هناك اعتبارات كثيرة تسوغ تضمين الآيات المتعلقة بالطب وعلوم الحياة في التعليم الطبي :ـــ

١ ـــ تشكل الآيات المتعلقة بالطب وعلوم الحياة أغلبية بين الآيات المرتبطة بالعلوم الأخرى .

٢ ـــ ترتبط العلوم الطبية ارتباطا مباشراً بقدرة الله تعالى في خلق أفضل مخلوقاته وهو الإنسان . والمسلم مطالب بأن يتدبر في خلقه ليستشعر نعمة الله عليه إذ سوّاه في أحسن تقويم .

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (فصلت ٥٣) .

٣ ـــ الطب من العلوم التطبيقية التي وصفها الإسلام بالعلوم النافعة . لذا فدراستها والعمل بها نوع من العبادة طالما اقترنت بالنية الصالحة . وكان رسول الله ﷺ دائما يحذر من أنواع المعرفة التي لا تحمل خيرا للبشرية حيث يقول :

« اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع »

٤ ـــ يعتبر فهم التصور الإسلامي للحياة ضرورياً لأداء واجبات معينة مطلوبة من كل مسلم نحو نفسه ونحو أخيه المسلم ونحو المجتمع ونحو الحياة بأشكالها سواء كانت آدمية أو حيوانية . وهذا يشكل جانبا أساسيا في ثقافة الطبيب المسلم الذي يتعامل مع الحياة البشرية . لذلك فإن نظرة الإسلام للحياة والخلْق والمرض والعلاج يجب أن تكون مفهومة بوضوح لأي مسلم يدرس الطب .

أما الموقع الذي يجب أن تدخل فيه هذه الآيات فإننا نلخص مقترحاتنا بشأنه فيما يلي :ـ

١ ـ يجب أن يكون إدخال الآيات القرآنية في المنهج الطبي جزءاً من خطة عامة لأسلمة العلوم أو الصياغة الإسلامية للمعارف . وهذه الخطة ذات عنصرين :

أ ـ **العنصر الأول** : هو دراسة الآيات مع تفسيرها في موقعها المناسب مرتبطة بدراسة الموضوع المتعلق بها . فمثلا تدرس آيات خلْق الإنسان مع مقرر علم الأجنة والآيات المتعلقة بالمحيض مع مقرر علم التوليد وهكذا .

ب ـ **والعنصر الثاني** : هو أن المنهج الطبي يجب أن يركز على الصلة بين دراسة الجسم البشري وقدرة الله في خلقه وتنظيم وظائفه وأحكامها . ولا بد أن يوضع طالب الطب في الموقف العقائدي الحق الذي يتطلبه منه إسلامه عندما يواجه هذه الحقائق . ويلزم تنقية التعليم الطبي من تلك الأفكار التي تنسب الخلق إلى الطبيعة . وحيثما أمكن يجب الاستشهاد بآية كريمة أو حديث شريف لتعزيز المعلومات العلمية المتعلقة بهما .

والهدف النهائي هو بناء إيمان أقوى بالله عز وجل يتوازى مع نمو المعلومات الطبية . وهذا الاتجاه يجب أن يكون صبغة مميزة للتعليم الطبي في البلاد الإسلامية .

٢ ـ ومع ذلك فإن خطة أسلمة المناهج الطبية التي سبق ذكرها لا تعدو أن تكون عناصر قليلة متفرقة في المراحل الأولى للتعليم الطبي . ومع أنها قد تلبي حاجة المؤمن إلا أنها تظل غير كافية لتكوين قدر شامل من الثقافة والمعلومات الإسلامية التي تلزم الطبيب المسلم .

ولتحقيق هذا الغرض فإننا نقترح أن تتضمن المرحلة الأخيرة للمنهج الدراسي مقرراً في الطب الإسلامي يشتمل على ما يلي :ـ

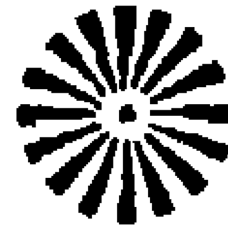
أ ـ موضوعات متخصصة تتناول نظرة الإسلام للممارسة الطبية . وهذه تشمل فصولا عن الإسلام والطب الوقائي ، والإسلام والعلاج الطبي ، ونظرة الإسلام للمرضى وللمريض وزائره ونظرته للميّت . وهذه الموضوعات يجب أن تحتوي كل الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المرتبطة بها ، وتصاغ بطريقة توضح النظرة الإسلامية المتميزة للطب ، حتى يمكن أن تنعكس على مفاهيم الطبيب وسلوكه .

ب ـ دراسة الفقه الإسلامي اللازم للطبيب المسلم في ممارسته لمهنته ، سواء كان ذلك لسلوكه الشخصي أو لإرشاد مرضاه . وهذا يمكن أن يشمل الأحكام التي تنظم الرخص الشرعية للعبادة في حالات المرض ، والضوابط التي تحكم الانعاش الصناعي والرعاية المركزة ، وزرع الأعضاء والجراحة التصويبية ، ومشاكل الخصوبة والإنجاب

وهندسة الوراثة وغيرها من الإجراءات المستحدثة في الطب وعلوم الحياة .

جـ ــ آداب مهنة الطب من وجهة النظر الإسلامية . وهذا العلم يدرس في كليات الطب على أسس وضعية لا تخلو من الشطط والانحراف . والإسلام يحتوي على ثروة في القواعد السلوكية قادرة على إقامة مدرسة تربوية مهنية تربي الطبيب على القيم الرفيعة التي يهتدي بها في عمله المهني .

وهذا المقرر المقترح في الطب الإسلامي يمكن أن يكون علامة مميزة للتعليم الطبي في البلاد الإسلامية . ولا شك أنه سينعكس بالخير على مفاهيم الخرِّيجين وسلوكهم بطريقة ترقى بالعلاقات الإنسانية السائدة في المجتمع وبخدمات الرعاية الصحية . ومن حسن الطالع أن جامعة الملك عبد العزيز قد اتخذت الخطوة الأولى بإنشاء قسم الطب الإسلامي تابع لمركز الملك فهد للبحوث الطبية وهذا القسم في طريقه لجمع المادة العلمية اللازمة لهذا المقرر الدراسي . وهو يتعاون في هذا المجال تعاوناً وثيقاً مع منظمة الطب الإسلامي في الكويت والمراكز الأخرى في مختلف بقاع العالم الإسلامي .



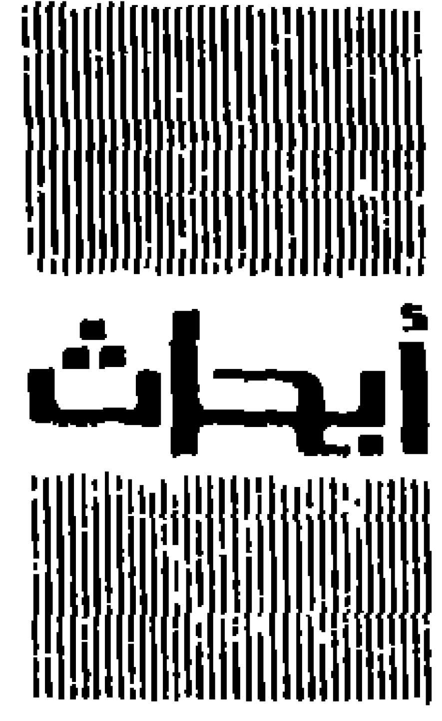
المراجـــع

١ ــ دياب أ . هـ . قرقوزا .
مع الطب في القرآن الكريم . مؤسسة علوم القرآن دمشق ١٩٨٠ .

٢ ــ بوكاي،م .
أصل الإنسان والكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث . مجلد أعمال المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي . الكويت ١٩٨٢ ص ٥٣ ــ ٥٩

٣ ــ محرم،م . ر .
بدعة تفسير القرآن بالعلم . المسلم المعاصر ١٩٨٠ عدد ٢٢ ص ١٢٥ ــ ١٣٤ .





تأثير الحضارة الحديثة*

على الأسرة المسلمة

دراسة في نظام الأسرة

حبيب أ . مفتي

جامعة كراتشي ــ باكستان

ترجمة : عبدالوارث سعيد

مركز اللغات ــ جامعة الكويت

لاحظ الفلاسفة والمحللون الاجتماعيون أن المجتمع بناء مكون من أسر ، وأن خصوصية أي مجتمع يمكن أن تعرف عن طريق التعرف على العلاقات الأسرية فيه . وتذهب أقدم الدراسات الأخلاقية إلى أن المجتمع يفقد قوته عندما يفشل أفراده في القيام بواجباتهم الأسرية . كذلك ، فإن الفلاسفة والمصلحين والزعماء ــ الدينيون منهم والعلمانيون ــ في كل العصور كانوا على وعي واضح بأهمية النماذج الأسرية كعنصر أساسي في البناء الاجتماعي لمجتمعاتهم . إذن ، فلابد من فهم العلاقات والواجبات الأسرية كضرورة لفهم العمليات الاجتماعية .

أما الإسلام ، فإنه علاوة على هذا ــ يعطي أهمية عليا لبناء الأسرة كنقطة انطلاق أساسية وجوهرية لأي إصلاح على أي مستوى صغير أو كبير . ولقد ابتدأ النبي محمد (ﷺ) خطته العظيمة لتغيير المجتمع العربي بفرض قواعد السلوك الإسلامي في إطار أسرته وعشيرته . وأكّد (ﷺ) على الحاجة إلى تحريك العمليات الأسرية عن طريق الجهود الفردية والجماعية . وترسم سورة « النساء » في القرآن الكريم أبعاد العلاقات المتنوعة في بناء الأسرة . ومن بين ما تضمنته موضوعات تفصيلية نحو : معاملة النساء وحقوقهن من ممتلكاتهن والشقاق بين الزوجين ... الخ[1] .

---

* قدم هذا البحث في مؤتمر للإحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري ، حول « الحضارة الحديثة والإسلام . وقد عقد في جامعة « السند » في جامشورو ، ٢٤ ــ ٢٦ مارس ١٩٨٢ . نقلا عن مجلة Islamic Studies (إسلام أباد) س ٢١ : ع ٢ (خريف ١٩٨٢) . والكاتب يشغل منصب رئيس قسم الاجتماع بجامعة كراتشي ، باكستان

إن القوى الدافعة التي توجه العلاقات الأسرية في الإسلام هي القوى الأخلاقية ، والهدف الأسمى لها هو ترقي الانسان خلقياً وروحياً .

ولقد دلت الدراسات الانسانية (الانثروبولوجية) أن الأسرة — على امتداد عمليات تطورها ونموها ، وهي عمليات ذات طبيعة عالمية — قد أسهمت في هذا بتقديم خدمات أساسية من بينها انجاب الذرية والدفاع عن أعضاء الأسرة وتحديد نسب الطفل (أو موقعه) في المجتمع ثم القيام بالتهيئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي[٢] . والأسرة مفهوم شعبي محبوب على الرغم من تبعاتها الثقيلة والمتمثلة في وظائفها الاجتماعية التقليدية والتطويرية . وكل فرد يحس بأن الأسرة مهمة له شخصياً ، كما أنها قد برهنت على قدرتها على استيعاب المتطلبات الحديثة بصفة عامة . وعلى المستوى العالمي تعتبر فكرة الأسرة محور الترابط بين الناس . وهي كذلك تمثل الحب والأمن وسواهما من القيم وتعمل كقوة من قوى التماسك الاجتماعي .

اتجهت الحضارة الغربية إلى إعادة توجيه الوظائف الأساسية التي تضطلع بها الأسرة . وبالتحديد ، فإن علمانية الغرب — وما صاحبها من إضفاء الشرعية على الاتجاهات الحسية وعلى نزعة التمرد التي زعموا انها نتيجة حتمية للتكيف مع عصر الصناعة — قد قضت بالتدريج على معاني الاستقامة والإخلاص في النية والعناية بغرس القيم التي يجب على الأسرة المسلمة أن تلتزم بها .

إن نظام الأسرة عند المسلمين في الوقت الحاضر لهو ثمرة للملابسات الفاسدة التي انطلقت من عقالها ، واستمرت تتتابع ، نتيجة للآثار التي تولدت منذ الغزو التتري ، وحتى الهجمة الشرسة للقوى الغربية ذات التوجه الدنيوي . وبالتحديد ، فإن الأسر المسلمة في أتحاد الهند والباكستان تعتبر حصيلة صراع الثقافات . وكان مبدأ هذا الصراع هو التناقض القائم بين قيم الإسلام ومثله من ناحية وقيم الغرب ومثله من ناحية أخرى ، ولقد كانت الأسرة الإسلامية في الهند ، قبل قيام الحكومة الانجليزية فيها ، واقعة تحت تأثير البيئة الهندوكية المعادية لفكر المسلمين وقيمهم . فكان للقوانين الهندوكية في الأحوال الشخصية تأثير على المسلمين في أغلب الأحيان ، وكانت الطقوس والشعائر والعادات والتقاليد — ولاتزال حتى الآن — تعكس هذا التأثير الهندوكي . وقد تأصل هذا التأثير أكثر وأكثر خلال محاولات أباطرة الدولة المغولية هندكة الإسلام . ولقد حاول « أورانجزيب » (Aurangzeb)[٣] أن يقضي على تلك التأثيرات المناقضة للإسلام ولكن محاولاته أحْبطت بسبب سقوط الامبراطورية الإسلامية وظهور القوى الغربية

في الهند . وهكذا تعاونت الثقافة الغربية والتأثيرات الهندوكية في القضاء على التأثيرات الإسلامية لتتركا الأسر المسلمة تعيش في وضع شاذ . أضف إلى هذا أن الصفوة « المُتَغَرِّبة » من أبناء المسلمين قد اعتنقت عادات الحاكمين الأجانب وقيمهم وأساليبهم في العلاقات الأسرية . أما من يدعون بالطبقة الوسطى من هذه الأقلية الصغيرة فقد حاولوا الاستمساك بالتقاليد الإسلامية لكن سرعان ما انجذبوا كغيرهم نحو المثالية الموهومة للأنماط الأسرية الغربية . أما غالبية المسلمين ممن هووا عن القمة إلى القاع وضربهم الفقر بشدة ، فقد كانوا في غفلة وشغل عن غاية الحياة ، وإن كانوا لايزالون يتعلقون بما ورثوه من ضلالات وخرافات ونوادر وتقاليد تنسب إلى « الأولياء » (المزعومين) .

على هذه الأرضية ظهرت باكستان في أفق العالم الإسلامي وهي تنادي بالتحول إلى ما يتفق مع مبادئها الإسلامية . لكنها ـــ كدولة ـــ لم تستطع ان تفصل نفسها تماماً عن التقاليد الهندية ، كما احدقت بها في نفس الوقت صعوبات عديدة نتيجة للضغوط الدولية . وكان تغلغل النفوذ الغربي جارفاً جداً ، وقد وصف « وليمز » (Williams) هذه القوى المؤثرة لتيار الانحراف الثقافي الجديد بأنها « ثقافة تكنولوجية أو ذَرِّية للعرف العقلاني الفردي »[٤] .

أصبحت الأسرة الباكستانية ـــ نتيجة ظهور هذا التحول الثقافي ـــ تواجه تأثيراً جديداً قوياً مشبّعاً تماماً بنظرة علمانية إلى الحياة ، ولذلك تغيرت تغيراً واضحاً في اتجاهات أطر علاقاتها من الناحيتين الشكلية والنفسية ، فتغيرت لديها الأزياء وطرائق التفكير والعمل واختلفت عن طرق حياة وتفكير الأسر الهندية . ولم يحدث هذا في

أسر المدن فقط ، بل اتجهت الأسر في القرى إلى تقليد الأنماط الغربية . أصبح الناس ينظرون نظرة إعجاب إلى استخدام وسائل التجميل والروائح وألوان الشفاه وسواها من أدوات التزيين . وقلدت نساؤنا نساء الغرب تقليداً أعمى في أزيائهن وتصفيف شعورهن ، وكان لوسائل الإعلام دور فعّال في عمليات التأثير هذه . كذلك ، فإن

عرض الأفلام الغربية ، التي تهتك معايير العفة لدى المرأة الشرقية ، قد أدى إلى نتائج مدمرة في إفساد الأغنياء الجدد ذوي العقول الفارغة وأهل الريف ذوي العقول الساذجة . هذه العدوى لا يمكن الاستهانة بآثارها الظاهرة ، ففي هذا الوضع إشارة واضحة إلى انحراف مستوى القيم . لقد قضى بالتدريج على البساطة والنقاوة اللتين اعتزّت بهما التقاليد الإسلامية الأصيلة الصافية . والحق أن الأسرة إذا تركت تعيش على هذا النحو دون رادع أو تحكم فإن الوضع سيؤدي إلى خلق المزيد من الصراعات .

لقد توصلنا ـــ كمتخصصين في علم العمران (الاجتماع) ، وعلى أساس دراسات ضيقة النطاق أجريت على نظام الأسرة عندنا ـــ إلى اكتشاف حقائق مَرَضِيّة أساسية تمكننا من التعرف على طبيعة الفجوة التي تفصلنا عن النظام الإسلامي للأسرة والتي تولدت عن التأثر الشديد بطرائق التفكير الحديثة الشائعة في المجتمع الغربي . وفي مجال المباديء (الأيديولوجيات) نجد أنه قد انتشرت على مدى واسع تناقضات تضغط على نظام الأسرة فتدفعه إلى الانحراف .

يعتبر الإسلام أن وَحْدة الأسرة هي المحور الأساسي للتماسك . وإن أعمق وأقوى صور التماسك في كل مجتمع هي صور التماسك الأسري التي تشمل في حدها الأدنى تماسك الزوجين ، والإخوة والأخوات ، والوالدين والأولاد ، والأخ وأخيه .. الخ . والمدى أوسع أبعاداً من هذه ، لكن تلك الأشكال ذات معان خصبة عند أغلبية واسعة من أعضاء المجتمع . « والحضارة الغربية ، من خلال اهتمامها بالانجاز كشرط ضروري للنمو الفردي ، تؤثر تأثيراً بالغاً على المراهقين . وهذا يترجم عملياً في صورة التعلم الفردي للتمكن من التكيف مع أشكال التماسك القائمة على غير أساس الأسرة أو التي لا تأتلف مع الارتباط المبني على أساس الأسرة ـــ ونظراً لقيام النظام الرأسمالي على أساس التمحور حول الذات وعلى مبدأ التنافس المستعر فإن عدداً كبيراً من الشباب يتجاهلون التماسك الأسري ، وهم بهذا يؤذون مشاعر الآخرين » .[٥] يقول محمد أسد : « إن النتيجة من الناحية الثقافية هي خلق نمط من البشر تنحصر أخلاقياته في مسألة المنفعة المادية وحدها ، ويصبح النجاح المادي هو أعلى مقياس لديه لقياس الخير والشر »[٦] ومع تزايد الاتجاه نحو الفردية أصبح الشباب يواجه مشكلة التعامل مع من يفترض فيه أن يعولهم ، بالطريقة التي يحبذها الإسلام ، وهم غالباً أسلافه ومن يكبرونه سناً . هذه الأخلاقيات الفردية ، التي تتباين كثيراً فيما بينها ، والتي تعرف غالباً بالقواعد الأخلاقية المتحررة ، يبدو أنها تشيع بين غير المتزوجين وحتى بين المتزوجين ولكن بدرجة أقل .

ومن الواضح أن إحلال مباديء الغرب ومناهجه في التفكير والحياة محل نظام الأسرة المتكاملة والمتماسكة فكرياً كان عامل إضعاف لنا . لقد تأثرت شخصياتنا وتشكلت بقوة طبقاً لنوع القيم المنحرفة والبعيدة عن نظام الأسرة التي تربينا فيها . وهنا يجب علينا أن نستكشف ونحدد المشكلات التي نجمت عن انهيار نظام الأسرة عندنا حين نقيسه بما يتطلبه نظام الإسلام . ويمكنني أن أؤكد ـــ طبقاً لقراءاتي ـــ أن النظام الإسلامي للأسرة باعتبارها ركناً أساسياً في المجتمع ـــ قد ظل

خمسة قرون هجرية على الأقل يجري ويتطور في انسجام دقيق مع التشريعات والمباديء الموجودة في القرآن والسنة . ولقد حاول النبي محمد (ﷺ) طيلة حياته في مكة أن يبني نظاماً أسرياً كشرط أولي لتطور المجتمع بجملته ، ذلك التطور الذي توج بقيام الدولة الجديدة[٧] .

إن لنظام الأسرة في الإسلام موقعاً أساسياً إلى حد أن الجزء الأكبر من القرآن والسنة قد خصص لبناء هذه الوحدة الأساسية من وحدات المجتمع وتطويرها[٨] . كذلك ، فإن التشريعات التي تنظم عملية بناء الأسرة في الإسلام قد جاءت مكتملة إلى حد أننا نجد في كتب العقيدة والفقه الإسلامي مادة وفيرة جداً حول هذه المشكلة[٩] . ولاشك أن مشاكل الأسرة ، كوحدة لها تركيبها الخاص ووظائفها المتميزة ، ذات حيوية وأهمية تبرِّران قيام المؤرخين والفلاسفة ـــ مسلمين أو غير مسلمين ـــ بمحاولات كثيرة للتعرف على أسس تكوّنها وذلك بهدف دراسة المجتمع المسلم دراسة تحليلية .

من الممكن أن نحدد أصول نظام الأسرة في الإسلام من خلال القرآن والسنة . وتاريخ نظام الأسرة في الإسلام لا يسير في خط مستقيم ، بل كان يتذبذب تبعاً لظروف الزمان والمكان . وكانت النتيجة أن صار نظام الأسرة الإسلامي نمطاً عظيم التنوع ، لكن هذا النظام لم ينحرف انحرافاً حقيقياً عن قيمه ومعانيه الأصيلة . إن أُسَرَنا اليوم قد تغيرت ولابد أن تتغير ، لكن الخطر الحقيقي عليها يكمن ـــ في رأينا ـــ في انهيارها الخلقي ، وبشكل خاص في فقد صلتها بتشريعات الإسلام الأساسية ومبادئه وقيمه ومقاصده ، ومع أن تاريخنا الثقافي يظهر أن أسرنا قد تغيرت ، الا انها ظلت « وحدانية » مثالية مترابطة[١٠] ومن حسن الحظ أن تأثير الغرب على الأسرة كان في الشكليات ولم يتأصل في أعماقها أو يلوث روحها ، ولقد وقعت الأسر التي تأثرت بالغرب فريسة للتحلل الخلقي ، لكنها مازالت في مأمن من الفجور والفساد الذي لا يعرف الخجل . عرضنا جانب التأثير الغربي في الأزياء والطرائق الغربية في العيش والسلوكيات . ونحمد الله تعالى أن انحرافنا عن القيم ـــ كما نراه حالياً ـــ مازال بريئاً من الأمراض الاجتماعية البغيضة كالإسراف في التطليق دون ما قيد ، والانفصال بين الزوجين معيشياً ، والاباحية الجنسية ، وعادات الصداقة المفتوحة بين الجنسين ، وأولاد السِّفاح ونحو ذلك . لكن الخطر لايزال قائماً ، وإذا لم نوقفه فمن الممكن أن تغزونا الأمراض التي تغلغلت في المجتمع الغربي .

قد نسمع أحياناً عن حالات من العلاقات الجنسية غير المشروعة . ومعلوم أن الإباحية الجنسية أمر يناقض تشريعات

الزواج في الإسلام نصاً وروحاً ، فالإسلام يشدّد على ضرورة تزويج الشباب والشابات ، لأن الزواج ـــ كما جاء في أحد الأحاديث النبوية[١١] ـــ خطوة حتمية يستلزمها التطور السويّ للشخصية واكتمال الرسالة الاجتماعية . كما جاء في « حديث » آخر أن الزواج استكمال لنصف الدين ، وعلى الزوجين أن يتّقيا الله في النصف الآخر[١٢] ، وهذا التصور الذي قدمته الأحاديث النبوية يضيف بعداً جديداً لا وجود له في أي نظرية حديثة عن تكوين الشخصية وتطويرها . وثمة ملمح آخر فذّ في التصور القرآني لتطور الشخصية نجده في توجيهاته إلى أن الإيمان هو أحد مقومات تطور الشخصية الإنسانية . فالإيمان هو أحد أركان البناء الروحي ، وحين يؤكد القرآن تلك الحقيقة فإنه يضفي هذه الصبغة الروحية على كل مكونات الشخصية . والجانب الروحي ذو علاقة بالجانب النفسي . فالقرآن هو الذي أعلن أن العامل النفسي ينطوي على العمق الروحي والمقاصد الروحية .

وإعلان أن « الإيمان » ضرورة حتمية لاكتمال الشخصية وتقرير التلازم بينه وبين الزواج ، فيه إشارة إلى القداسة التي تضفيها الثقافة الإسلامية على المؤسسة القائمة على الزواج . ان القصد من الأسرة والزواج هو إقامة نظام اجتماعي وحماية الجنس البشري من العلاقات الجنسية غير الشرعية . وأعضاء الأسرة ليسوا أعضاء فقط في المؤسسة الأسرية ، وإنما هم (أعضاء في المجتمع) يخدمونه من خلال تلك المؤسسات . إن واجب الوالدين أن يساعدوا الأطفال على السير في المنهج الثقافي الملائم ، وأن يهيئوهم إجتماعياً ويبثوا فيهم الوعي بقيم الأسرة ومقاصدها وهي النصف المكمل لقيم المجتمع . يجب أن يغرس في نفوس الأطفال الشعور بالمسئولية تجاه مساعدة الوالدين عندما يضعفان لبلوغهما الكبر . وإنا لنسمع عن حالات عارضة من الانحراف في هذا المجال ، وهو منحى يلزم كبحه وإلا أدى إلى تعريض المجتمع للعديد من المشاكل ، إذ هو علامة على التفكك والتحلل الاجتماعي .

إن الاهتمام بالكسب والمجد الدنيويين من جانب الصغار والكبار ، وعدم المبالاة بتفهم المسئولية الخلقية والدينية وعدم القيام بحقها ، لمِمّا يمهّد الطريق في بطء إلى إصابة الأسرة بالتحلل . وإذا ما قارنا بين العلم بالقرآن والعمل في الجيلين الأخيرين من المسلمين لأدركنا مدى الإهمال الذي تلقاه تلك الواجبات الدينية الأساسية . ومن الطبيعي أن تمتلىء هذه الفجوة بالأفكار والممارسات الأجنبية الدخيلة التي قد يلوح أنها أكثر فائدة . ولقد كشفت دراسة أجريت على نطاق محلي[١٣] في جامعة كراتشي أن الناشئة

كانوا أكثر جهلا من والديهم الذين لم يهتموا بتلقينهم أوليات مباديء الإسلام .

لقد فشل الوالدون والمدرسون كما فشلت الدولة في إدراك واجبهم في التثقيف والتهيئة الاجتماعية طبقاً لأساليب الإسلام في الحياة والفكر . وكانت النتيجة أن تولد الشعور بالغربة لدى الناشئة والشك في خيرية الانسان لدى المراهقين والنفور لدى الكبار ، وكلها أخطار علينا أن نحصنهم ضدها ، فتلك هي حال الأسرة في الغرب . وقد أصبح العلماء الغربيون يدركون هذا الخطر ويكافحون كي تبقى مسيرة الأسرة هادئة .

إن صراع الثقافات حقيقة والتأثيرات المضادة هي التجسيد للإمكانيات الداخلية . وإن علم الاجتماع الكوني ليحذر البشرية لعلها تدرك أهمية هذا العنصر . والمؤكد أن آثار عصر التكنولوجيا ستصل إلى كل مكان في العالم ، فالواجب على كل أمة أن تتنبه بالقدر الكافي وتعمل على حماية شخصيتها وهويتها الثقافية والاجتماعية من أخطار هذه التأثيرات . وإذا كان نظام الأسرة عندنا — نتيجة لجمود التقاليد — لماّ يمسخْ بدرجة مخيفة بعد هجمة القوى المدمرة تلك ، فليس ثمة ضمان بأنه سيبقى في مأمن من الخطر الذي يتهدده والذي وضع المجتمع الغربي بالفعل على طريق الزوال .

وأود أن أشير بإيجاز إلى حقيقة مَرَضِيّة أخرى هي جنوح الصغار . لقد وصلت المشكلة في الغرب إلى مدى مخيف ، وهي الآن تترصدنا على الأبواب . إن بداية العلاج تبدأ من الأسرة ، وذلك بأن تقوم بواجبها في كبح جرائم الصغار المتفشية ومشاكساتهم المخيفة . ولكن كل الدلائل تشير إلى أن الأسرة لا تهتم الاهتمام الواجب بتوجيه النشء فيها . فكثيراً ما نجد الوالدين مشغولين إلى حد إهمال تنشئة الصغار وتدريبهم . وإني لعلى يقين بأن خريجي الجامعات — دعْك من الصبيان — لا يعرفون إلا النذر اليسير عن القرآن والسنة . نحن مسلمون بالاسم والمولد . وهذا السلوك من أولي الأمر في الأسرة ومن الأساتذة في معاهد التعليم ، وهو سلوك مناهض للتدين ، ليمهد الطريق أمام النظام الغربي للأسرة — وهو حصيلة عقلية ثقافية مغايرة تماماً — أن يعمل عمله في الأسرة المسلمة .

على كل حال ، نحن بحاجة إلى منهج عقلي في التفكير لنتمكن من تبين تشابكات العلاقات الاجتماعية وتعقداتها ومن فصل المشكلات الاجتماعية الهامة في هذا المجال . كذلك ، فإننا بحاجة إلى تخطيط الجهود من أجل تصنيف المقترحات المطروحة لمواجهة هذه المشكلات . إن التعرف بدقة على نقاط الضعف في النظام الثقافي أمر لابُدّ منه . لكن نقص الإحصائيات الحيوية

والحقائق الأساسية عن الأسرة يشكل عقبة أخرى في طريق إثبات صحة هذه الاستنتاجات . أما بالنسبة للدارسين الغربيين المدربين ، فإن دراستهم للمشكلة وحلولهم التي يقترحونها مبنية برمتها على أسس ومناهج غربية لا تتمشى مع بيئتنا الثقافية . ولهذا لم يكن هناك قبول شعبي لـ « قانون تشريعات الأسرة » الذي صدر وطبق في عهد « أيوب خان » ، وهو الآن قيد الفحص والمراجعة من قبل « مجلس الفكر الإسلامي » .

وباختصار ، نرى أن الأسرة المسلمة تقوم الآن بوظائفها الأساسية التي أشرنا إليها ، ولكنها ليست محصنة ضد القوى التي يمكن أن تصيب تلك الوظائف بالفوضى والتعثر . والأمر يتطلب اتخاذ إجراءات إيجابية للوقاية

والعلاج كسَنّ التشريعات الاجتماعية المتفقة مع نظامنا الأخلاقي ، والتي نتوصل إليها عن طريق « الاجتهاد » ، وذلك بغية الحيلولة دون مزيد من الانحراف عن البُنَى والعلاقات الأسرية الطاهرة .

الهوامش

١ ــ من بين ما تتضمنه سورة النساء ، في تحديدها لأبعاد بناء الأسرة ، ما يلي :

أ ــ واجبات الأوصياء نحو رعاية اليتيم . (٤ : ١)

ب ــ معاملة النساء . (٤ : ٣)

ج ــ حق النساء في التصرف في ممتلكاتهن . (٤ : ٥)

د ــ الشقاق بين الزوجين . (٤ : ٦)

[لاشك أن الكاتب يعني بـ « قواعد السلوك الإسلامي في إطار أسرة النبي وعشيرته » المبادىء العامة الإيمانية والأخلاقية التي توجه علاقات الأسرة والعشيرة ، وليس التشريعات والتنظيمات التفصيلية لتلك العلاقات ، لأن هذه لم تنزل إلا في المدينة كما هو معلوم ، وسورة النساء التي استشهد بها مدنية . المترجم]

2 William J. Goode. The Family, Prentice Hall, Eagle Wood Cliffs, N. J. 1064, 5.

٣ ــ « أورانجزيب » (١٦٥٨ ــ ١٧٠٧ م) ، ابن « شاه جاهان » هو آخر الأباطرة الكبار في الدولة المغولية الإسلامية في الهند ، وكان متديناً وحاول أن يحكم بالإسلام في الهند كلها ففتح جنوب الهند ووصل بدولة المغول إلى أوسع حدودها . وكان يلقب بـ « فاتح الدنيا » . ومن بعده ضعفت تلك الدولة حتى سقطت في أيدي البريطانيين عام ١٨٥٨ م . (المترجم)

4 Robin M. Williams, American Society - A Sociological Interpretation (3 rd ed) Alfred K.

Principles of Mohammaden Jurisprudence, London, 1911.

١٠ ـــ استخدمت مصطلح « وحدانية » لأشير به إلى النظام الإسلامي للأسرة الذي يتحد فيه كل أفراد الأسرة ويحبون أن يعيشوا في ظل نظام واحد يهتدي بقوانين الشريعة الإسلامية ومبادئها . وبهذا أميزها عن الأسرة التي تتجمع على أساس القبيلة أو على أي أساس آخر .

١١ ـــ روى أبو هريرة أن النبي (ﷺ) قال : « تنكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها ، فاظفر بذات الدين تربت يداك » . (البخاري ٦٧ : ١٦)

١٢ ـــ عن أنس قال : قال رسول الله (ﷺ) : « إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين ، فليتق الله في النصف الباقي » .

13 Mohd. Mushtaq, « Measures of Religiosity in Muslim Family » , an unpublished M. A. (Thesis) , Department of Sociology, University of Karachi, 1980, 121.

Knoff, N, Y, 1070, 90.

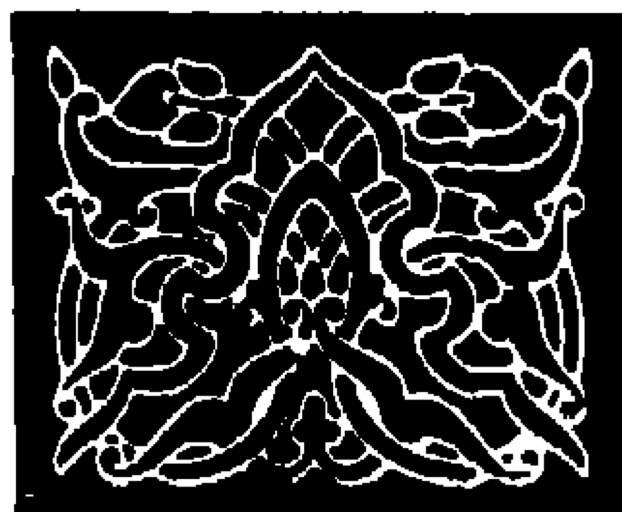
5 Marion, J Levy, Modernization and the Structure of societies, Princeton University Press N. J. 1966, 220 - 221.

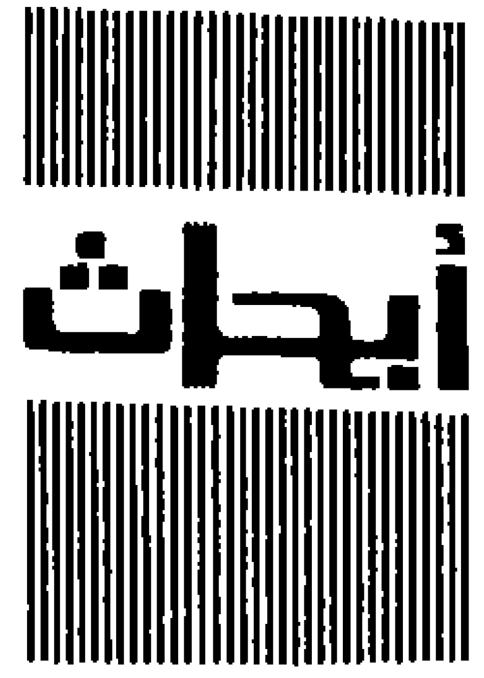
6 Muhammad Asad, Islam at the Cross Roads,. (IXth ed.) Arafat Publications, Lahore. 1969, 56.

٧ ـــ راجع تعليق المترجم في نهاية هامش ١ .

8 For details the reader is advised to go through Chapters III & IV of ReubenLevy's, The Social Structure of Islam, Cambridge University Press, 1971.

9 This subject matter forms the core and the central idea of the Copious Book by Abdul Rahim, The





عيسى عبده

علم من أعلام الفكر الاقتصادي الإسلامي في العصر الحديث

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ـــ الكويت

مولده

ولد عيسى عبده إبراهيم في ١٩٠٧/٧/٢٧ بالقاهرة ، بمقر أسرته الملحق بسجن طرة حيث كان والده يعمل طبيباً بمصلحة السجون . وقد ذكر لنا قصة إسلام أبيه ـــ الذي كان نصرانياً ـــ وكيف حَسُن إسلامه وكيف وهب نفسه وأبناءه للدعوة للإسلام ، وذلك في كتاب بعنوان « رجال ونساء أسلموا » للأستاذ عرفات العشيّ ، نشر دار القلم بالكويت ، الجزء الأول . كما ذكر لنا قصة تسميته « عيسى » عند ولادته حيث قال على لسان أبيه :

« إن بيني وبين ربي عهداً لا يعلمه إلا هو ، وإني أسير على الدرب لا أحيد ، إنني حين تمسكت بالأسم الذي أختاره أبي وهو (عبده) تعلق رجائي بأن يمتد بي الأجل حتى أتزوج وأن أرزق مولوداً أدعوه (عيسى) وعاهدت ربي لأحرصنّ على تنشئته نشأة صالحة ولأدعونّ له بطول العمر وبالتوفيق إلى ما فيه رضاء الله وبأن يكون له في حياته ومن بعد حياته أحسن الذكر على ألسنة العباد . ولذا جعلت من وجود هذا الولد شهادة تنبض بالحياة بأن (عيسى) (عبده) وما هو بولده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .. فكلما ذكره الذاكرون غائباً أو حاضراً .. حياً أو ميتاً .. كان ذكرهم هذا شهادة مني بين يدي الله جل وعلا بأن عيسى عبده .. »[1] .

نشأته

تلقّى تعليمه الابتدائي والثانوي والعالي بالقاهرة ، حتى تخرج في مدرسة التجارة العليا والتحق فور تخرجه عام ١٩٢٩ بالتعليم التجاري بوظيفة مدرس بمدارس التجارة المتوسطة التابعة لوزارة المعارف بمصر .

وفي عام ١٩٣٧ أوفدته وزارة المعارف في بعثة علمية إلى انجلترا ، فاصطحب معه زوجته وأربعة من أبنائه إلى انجلترا حيث التحق بإحدى الجامعات في مدينة مانشستر لدراسة الماجستير في إدارة الأعمال . وقد قام بنشاط إسلامي في مدينة مانشستر ، لفت إليه نظر إدارة الجامعة ، خاصة بعد أن أقدم زميلان انجليزيان له على إشهار إسلامهما على يديه ، مما تسبّب في اعتباره شخصاً غير مرغوب فيه ، وأنْهيت بعثته ، فاضطر إلى العودة الجبرية بعد عامين فقط من دراسته نال خلالهما درجة الماجيستر عام ١٩٣٩ حيث بدأت الحرب العالمية الثانية .

ورغم اشتهاره بلقب الدكتور — حيث كان يشرف أثناء تدريسه في الجامعات المختلفة على رسائل الدكتوراه ويناقشها — إلا أنه لم تسنح له الفرصة لنيل درجة الدكتوراه إلا قبل وفاته بأقل من عامين ، حيث منحته الدرجة كليةُ التجارة جامعة عين شمس بهذا النص :

« وافق رئيس جامعة عين شمس بالتفويض بتاريخ ١٩٧٨/٩/٢١ على اقتراح مجلس الكلية بالتمرير بتاريخ ١٩٧٨/٩/١١ منح السيد/عيسى عبده إبراهيم درجة دكتور الفلسفة في إدارة الأعمال ، وموضوع الرسالة : بترول العرب ودوره في دعم الصناعات في البلاد العربية » تحريراً في ١٩٧٨/٩/٢٧ .

حياته العملية

اشتغل — بعد عودته من أنجلترا — بالتدريس مرة أخرى بمدارس التجارة المتوسطة بمصر لعدة أشهر ثم تقرر نقله إلى المعهد العالي للتجارة بالقاهرة ، وقد استمر في عمله هذا بعد تحويل المعهد المذكور إلى المعهد العالي للعلوم المالية والتجارية زهاء عشر سنوات من عام ١٩٤٠ إلى عام ١٩٥٠ .

وفي سبتمبر من عام ١٩٥٠ تقرر نقله بوظيفته إلى كلية التجارة جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) واستمر في عمله إلى أن أحيل إلى التقاعد في ١٩٦٧/٧/٢٦ لبلوغه سن الستين .

وإلى جانب عمله في الجامعة المذكورة ، فقد انتُدب للتدريس لطلاب الدراسات العليا والبكالوريوس بكلية الهندسة جامعة القاهرة من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٦٧ ، كما قام بتدريس مادة الاقتصاد الإسلامي لطلاب الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر — وذلك بعد إحالته

على التقاعد ــ عام ١٩٧٤ م .

كما قام بتسجيل أسمه ضمن المشتغلين بمهنة المحاسبة (جدول المحاسبين ١١٥) ثم قُيد بجدول المحاسبين المعتمدين لمراقبة البنوك وشركات التأمين تحت رقم (٣٥)) جدول خاص ، وهو تقدير مهني يعادل دكتوراه المحاسبة ويصدر لأصحاب المكاتب المعتمدة . وقد أفتتح له مكتباً بالقاهرة يزاول منه العمل إلى جانب قيامه بالتدريس ، ولم يغلق هذا المكتب إلا بعد حركة تأميم الشركات في مصر ، والتي استتْبعت تحول كثير من البنوك والشركات إلى القطاع العام ، فاستغنت بذلك عن تدقيق حساباتها لدى مكاتب القطاع الخاص .

أما في الخارج ، فقد اشتغل بالتدريس في الجامعة الليبية في بنغازي عام ١٩٧٢ ، ثم جامعة الملك عبدالعزيز في جدة متعاقداً لمدة عامين دراسيين ١٣٩٥/١٣٩٤ ، ١٣٩٦/١٣٩٥ إلا انه قطع عمله ــ بعد عام واحد ــ وانتدب منها مستشاراً لبنك دبي الإسلامي عام ١٩٧٥ لمدة ثلاثة عشر شهراً عاد بعدها إلى مصر ، ثم تعاقد بعد ذلك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض للتدريس في المعهد العالي للدعوة الإسلامية منذ عام ١٩٧٧ حتى وفاته بالرياض في ١٩٨٠/١/٩ م .

* * *

هجرته

لقد كانت له تجربة في الهجرة خارج مصر عام ١٩٦٢ أثناء قيامه بالتدريس في جامعة عين شمس ، إذ دُعي لانشاء كلية للتجارة بجامعة بنغازي فسافر مع أُسرته إلى ليبيا ، وقام إلى جانب عمله هناك ، بنشاط إسلامي واسع ، انتهى به إلى تحديد إقامته ، فلم يكن يُسمح له بالخروج من بيته إلا بصحبة زوجته ضماناً لعدم قيامه بنشاط خطابي ، خوفاً من استعدائه الجماهير الليبية على المستعمر ، ودعوته لهم إلى الاعتماد على الاقتصاد المحلي .. إلى أن انتهت إعارته فلم تجدد ، وعاد بعد عامين إلى جامعته في مصر .

ولم يخطط بعد ذلك للهجرة مرة أخرى ، خاصة بعد أن قارب سن التقاعد ، وبدأ ينشغل أكثر من ذي قبل بالدعوة الإسلامية وبتجربة بنوك الأدخار في مصر ، تلك البنوك التي أخذت فكرتها عن ألمانيا الغربية ، وكانت أول تجربة للبنوك اللا ربوية في مصر .

إلّا أن حادثة معينة جعلته يفكر في الهجرة . ذلك أنه كان يشغل مقعداً في مجلس محافظة القاهرة ، واعترض ذات مرة على نظام مقترح لإنشاء مجمعات سكنية على طريقة الكميونات الصينية ، كحل جزئي لمشكلة الاسكان في العاصمة المزدحمة . والنظام المقترح تذوب فيه خصوصيات الأُسرة ، وتُشيد فيه الخدمات

على أساس جماعي ، وكان السيد علي صبري ــ ممثل الاتحاد الاشتراكي العربي وهو الحزب الحاكم آنذاك ــ وراء هذا المشروع . فتسببت معارضة عيسى عبده في استصدار أمر باعتقاله لولا تدخل ووساطة أهل الخير لدى الرئيس عبدالناصر بالاضافة إلى رغبة السلطة الحاكمة في تجنب إثارة مشاعر تلاميذه ومستمعيه ومشاهديه وقرائه الذين ازداد عددهم بشكل ملحوظ . فألغي قرار الاعتقال . ولكنه آثر الهجرة تحاشياً لتكرار التصادم مرة أخرى ، فاختار الكويت مهجراً له ، حيث كان ولده عبدالوهاب يعمل محاسباً بديوان المحاسبة .[٢]

بيت التمويل الكويتي

لقد جاءت هجرته إلى الكويت عام ١٩٦٧٠ في نفس العام الذي تقاعد فيه عن العمل لبلوغه سن الستين . وبذلك بدأ مرحلة جديدة من حياته حرّر فيها وقته من قيود الوظيفة ، وحرر فيها كلمته من قيود الرقابة والمؤاخذة ، وانطلق منذ وصوله إلى الكويت في إحياء مشروعه القديم الذي شغل تفكيره ثلاثين عاماً وهو إنشاء مصرف إسلامي يعمل وفقاً لتعاليم الإسلام وبأحدث التقنيات المصرفية المتاحة في المنطقة .

زاره في منزله يوماً الأستاذ همام الهاشمي[٣] ودعاه لحضور لقاءات أسبوعية تعقد في مكتب الدكتور جمال الدين عطية المحامي[٤] يحضرها الإخوة عبدالله علي المطوع[٥] وعبدالله العقيل[٦] وإسماعيل رأفت[٧] ومحب المحجري[٨] ونزار السراج[٩] .

لقد كان هدف تلك المجموعة ــ التي أطلق عليها فيما بعد اللجنة التحضيرية لمشروع بيت التمويل الكويتي ــ هو عمل الدراسات المبدئية لإنشاء مصرف إسلامي . وكانت الكويت هي المستهدفة كمقر لهذه التجربة الرائدة[١٠] ولبى عيسى عبده الدعوة ، فرحاً بها ، مندفعاً إليها بكل طاقته ، فقد وجد فيها أملاً لتحقيق حلمه القديم . وكانت المناقشات داخل اللجنة تتسم بالموضوعية ، حيث تحتك فيها النظرية بالواقع ، وكان يُدعى لها بعض من لهم نفس الاهتمامات .

ففي شهر مايو من عام ١٩٦٨ دُعي الشيخ إرشاد صاحب أول تجربة لمصرف تعاوني لا ربوي في باكستان إلى الكويت ، واجتمعت به اللجنة ، وعلمت منه كيف تكالبت عليه البنوك التجارية آنذاك حتى أوقعته في مآزق لا حصر لها أدت إلى استحالة استمراره . وَوضعت تجربته على مائدة البحث والتحليل . وظهر كل ذلك في محاضر جلساتها ومقرراتها التي يضمها أرشيف كامل أسّسه عيسى عبده بنفسه ، إذ أن اللجنة اختارته مقرراً لها منذ حضوره .

وتبين المذكرات الشخصية لعيسى عبده

التي كتبها بخط يده أن عام ١٩٦٨ شهد نشاطاً مكثفاً لهذه اللجنة .

ففي ٢٠ شوال ١٣٨٧ الموافق ٢٠ يناير ١٩٦٨ يقول : « اليوم إن شاء الله تعالى مراجعة لائحة بيت التمويل الكويتي مع الدكتور جمال عطية » وفي ١٩٦٨/٨/١٠ يقول : « ترجمة مشروع النظام الأساسي إلى الانجليزية ، وكتابة مذكرة التعريف بالمشروع بالعربية والانجليزية » وتزدحم صفحات مذكراته بمواعيد مع المطبعة لمراجعة مشروع النظام الاساسي لبيت التمويل الكويتي كثمرة لدراسات قامت بها اللجنة المذكورة . إلى أن صدر الكتيب ووُزِّع على عدد كبير من المهتمين بالفكرة لإبداء الرأي ، وقد أرفق به خطاب نصه كالآتي :

« السيد ... يسر اللجنة التحضيرية لمشروع بيت التمويل الكويتي أن ترسل إلى سيادتكم رفق هذا المشروع النظام الأساسي لبيت التمويل الكويتي — شركة مساهمة كويتية تحت التأسيس برجاء الاطلاع عليه وإبداء الرأي . وإذ ترحب اللجنة بأي سؤال أو ملحوظة ترون إبداءها على أية مادة من مواد هذا المشروع فان اللجنة حرصاً منها على وقتكم تفيد بأن معظم المواد تقليدي ولا يكاد يثير أية مناقشة من حيث خضوعه لأحكام الشريعة الإسلامية . هذا ويوجد عدد من المواد تتسع أحكامه لمثل هذه المناقشة ، ولذلك نقترح أن تكون المواد التي حددنا أرقامها بموجب هذه الرسالة محل اهتمامكم قبل غيرها . مع وافر الشكر والاحترام — اللجنة التحضيرية لمشروع بيت التمويل الكويتي » .

ومما هو جدير بالذكر أن معظم — إن لم يكن كل — البنوك الإسلامية التي ظهرت فيما بعد تحمل في أنظمتها الأساسية بصماتٍ واضحة ونصوصاً كاملة من هذا المشروع القديم .

واستمرت اللقاءات خلال عام ١٩٦٩ . وصحبتها حملة توعية بالمحاضرات والمقالات الصحفية ، كان عيسى عبده فارسها المغوار .. ففي ١٩٦٩/٦/١٨ ظهرت مجلة البلاغ في عددها السابع بمقال بعنوان : « بيت التمويل الكويتي مشروع تعلقت به آمال العالم الإسلامي بقلم الدكتور عيسى عبده » وفي نفس العام ألقى محاضرات عامة بعنوان : « البنوك الإسلامية » و « الفائدة على رأس المال » و « التأمين بين الحل والتحريم » و « دور الاقتصاد في الدعوة إلى الإسلام » .

كما قدم بالاذاعة الكويتية سلسلة أحاديث بعنوان « أصول الاقتصاد » و « مالية عامة » فضلا عن البرنامج الأوروبي الذي حظي منه ببرنامج بعنوان Islam once

more . حيث كانت دعوته إلى البنوك الإسلامية تتخلل كل هذه الأحاديث باعتبارها المحك العملي لأثبات نجاح الفكر الإسلامي عند التطبيق .

ولم تكن حركته قاصرة على الجانب العلمي ، فقد كانت له توجهات عملية للوصول إلى استصدار ترخيص من دولة الكويت بانشاء المصرف ، وتشهد مذكراته الشخصية منذ عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٢ بلقاءات مكثفة بعدد من الشخصيات الكويتية الرسمية لهذا الغرض .

فقد ذكر أنه في يوم ١٩٦٨/١١/٢٥ تم في مكتبه اجتماع للنظر في موقف مشروع بيت التمويل الكويتي .. وحضر هذا الاجتماع كل من : د . نظام أغا ــ السيد زيادة ــ د . عثمان خليل ــ د . وحيد رأفت ــ د . محمود الشافعي ــ السيد/عبدالعزيز الصقر ــ السيد/أحمد بزيع الياسين ــ السيد/عبدالله علي المطوع ــ السيد/عبدالعزيز علي المطوع .

أما خارج هذا الاجتماع فقد ترددت في مذكراته كثيراً أسماء أخرى أهمها السادة/عبدالعزيز العتيبي ــ يعقوب الغنيم ــ يوسف الحجي ــ عبدالله العقيل ــ يوسف السيد هاشم الرفاعي .

كما أنه ــ على المستوى العلمي أيضاً ــ لم يقتصر على اللجنة التحضيرية المشار إليها . بل كانت له لقاءات شبه دوريه بالسادة/عبدالرحمن عبدالخالق ــ عبدالستار ابوغدة ــ محمد الأشقر ــ عمر الأشقر ، كما يتضح من مذكراته خلال فترة إقامته في الكويت .

واستعان بعلمه وبلاغته وثقته المطلقة بحتمية قضيته ، فانطلق يبشر بها في المساجد والجمعيات وغرفة التجارة وجامعة الكويت وبرامج الاذاعة والتلفاز فضلا عن الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية .

ولم تكلل المساعي بالنجاح ، وكان من أسباب الرفض ــ فيما يرويه عنه نجله السيد/عبدالوهاب ــ أن الفنيين الذين استشيروا في الأمر فأشاروا بالرفض ، لم تكن لديهم قناعة بإمكان قيام مصرف بين المصارف الربوية يختص بنظام منفرد ليس له سابقة يقيسون عليها .. كما أنهم لم يكن لديهم ــ أيضاً ــ الدافع للأقدام ، فاستناموا للواقع . واتُهم عيسى عبده بأنه رجل عاطفي ، يمكنه أن يثير حماس الناس ببلاغته ، ولكنه لا يستطيع أن ينشيء من العدم مصرفاً هو الأول من نوعه في عالمنا المعاصر . كما اننا لا يمكن أن نغفل سببا أساسيا آخر وراء عدم فعالية تلك المساعي ، هو أن التحرك لدى السلطات

الكويتية لإقناعها بالفكرة ، أو للحصول منها على الترخيص المطلوب ، لابد وأن يتم بواسطة الأعضاء الكويتيين في اللجنة ، أو بواسطة من يستعينون به من أهل الثقة والنفوذ ، حتى يكون تحركاً فعالاً ، في بلد يزدحم بالأفكار والمشروعات التي يطرحها القادمون من كل فج عميق .

لقد كان الأعضاء الكويتيون في اللجنة المذكورة يحملون مشاعر طيبة ورغبة صادقة في تحقيق الأمل المنشود ، ولقد قام بعضهم فعلاً بجهد في هذا الصدد ، ولكن موقفهم كان موقف الاستجابة ، بينما كان الأمر يتطلب موقف المبادرة ، وفرق بين الموقفين كبير .

وشعر عيسى عبده بأنه يحرث في البحر ، وأنه ينفق ما بقي له من أعوام عمره فيما لا طائل وراءه ، فحمل عصاه ورحل ، وما علم بأن الله أعدّه لأمر آخر في غير هذا المكان .. وأن البذرة التي بذرها مع إخوانه في أرض الكويت أثمرت بعد عشر سنوات كاملة ، إذ فتح عينيه ذات صباح — وهو في بيته بالقاهرة — على خطاب يحمله إليه البريد ، هذا نصه :

« الكويت في ٢١ ربيع الآخر ١٣٩٨ هـ الموافق ١٩٧٨/٣/٣٠ مـ الرقم م ف ع/م ٧٨/٣/١٠٥/٧١٥ — وزارة المالية — مكتب الوزير — الأخ الدكتور عيسى عبده المحترم — السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — ولعلكم دائماً بخير وشكر الله سعيكم لما فيه خير الإسلام والمسلمين وبعد — فقد تسلمت رسالتكم الكريمة المؤرخة ١٩٧٨/٣/٩ ، واني مقدر لكم اهتمامكم بالكتابة لنا ونسأل الله أن يوفقنا جميعاً لما فيه خير أمتنا — وبهذه المناسبة أود أن أبشركم بقيام بيت التمويل الكويتي الذي كان لكم شرف المشاركة في وضع أسس عقد التأسيس له — أكرر شكري ومع خالص احترامي وتقديري — (وانا في شوق إليكم)[١١] — عبدالرحمن سالم العتيقي — وزير المالية » .

ويشرح عيسى عبده بعض أسباب تأخر تنفيذ المشروع هذه السنوات الطويلة ، في مذكرة قدمها فيما بعد إلى بيت التمويل الكويتي جاء فيها :

« في مارس ١٩٧٣ تسلمت برقية من السيد المكرم ابو بدر — ويقصد السيد/عبدالله علي المطوع — للإفادة بأن معالي وزير المالية السيد المكرم عبدالرحمن العتيقي يريد أن أتصل به فوراً بشأن بيت التمويل الكويتي .. فبادرت بإرسال برقية إلى معالي الوزير وبرقية إلى الأخ المحترم أبو بدر .. وقمت بزيارة السفارة وإفادة المسئولين بالاستجابة لرغبة معالي الوزير . وفي أواخر

مارس ، أيضاً ، وصل معالي الوزير إلى القاهرة وعلمت تليفونياً من السفارة وتمّت المقابلة هناك .. ثم في فندق شيراتون ... وتكرّر اللقاء عدة مرات على فترات متقاربة .. أثنار سفر الوزير بين الكويت والخارج مروراً بمصر .. وكانت الخلاصة أن معالي الوزير اعتزم السعي إلى إقامة المشروع .. وطلب ما عندي من دراسات وأفاد بأنه سيبعث واحداً من كبار موظفي وزارة المالية لاستكمال البحث والنظر تفصيلاً في وثائق تأسيس الشركة وخطة العمل .. الخ » .

« وصل المندوب عن وزارة المالية وتكرر اللقاء معه بالقاهرة .. وقمت باطلاعه على جملة الدراسات وقد اشتملت عليها ملفات الموضوع (١١ ملفاً) واخترنا ما هو ضروري وتسلمه سيادته .. ثم استمر الاتصال بالبريد من جانبي لمتابعة إدخال بعض الإيضاحات والإضافات بالقدر الضروري بناءً على اقتراح وزارة المالية » .

« وفي أغسطس ١٩٧٣ كان معالي الوزير مطمئناً إلى احتمال التوفيق في مسيرةٍ طال بها العهد بضعة أعوام .. وكان من أول المشجعين والداعين إلى ظهور هذا المشروع إلى واقع الحياة العملية .. وفي لقائه الأخير معي طلب بوضوح أن أتفرغ تماماً لما بقي من خطوات تجرى لدى الجهات المختصة .. على أن تكون إقامتي من أوائل اكتوبر ١٩٧٣ بالكويت وعلى أن يكون عملي بالمشروع « مستشار اقتصادي » مع الاقامة المستمرة بالكويت من أوائل اكتوبر ومع تصفية علاقاتي الأخرى حتى يتسنى التفرغ » .

« وفي ٦ أكتوبر قامت حرب رمضان المعروفة .. وتقرر حظر البترول في الوقت الذي دارت فيه المعارك .. وكانت مشاغل الوزراء في تلك الآونة فوق الطاقة البشرية .. وتوقف الاتصال بطبيعة الحال .. واستمرت شئون البترول وحظر تصديره لجهات معلومة ، وتحرك أسعاره صعوداً ، والمشكلات المترتبة على هذا كله .. استمرت الحال كذلك بضعة أشهر .. ثم كانت لها آثار مباشرة وأخرى جانبية شغلت دول البترول بضع سنوات .. وكان من الطبيعي أن يبقى مشروع بيت التمويل الكويتي في قائمة الانتظار .. ثم هدأت الحال أو استقرت زمناً وعاد التفكير ثم التنفيذ .. حتى تمت الموافقة في ١٩٧٦ وتم الاكتتاب في ١٩٧٧ ثم بدأ العمل .. والله الموفق »[١٢] .

بنك دبي الإسلامي

لقد روى لنا بنفسه قصة البنك منذ بدايتها قال : « حدث في عصر أحد أيام عام ١٩٧٤ (١٣٩٤ هـ) ــ بمدينة جدة حيث كان يقيم بعد تعاقده مع جامعة الملك

عبدالعزيز للتدريس فيها ـــ أن ساق الله إليه رجلاً صالحاً من رجال الأعمال بدبي . ظل يبحث عنه أياماً حتى دلّوه على مكانه ، فعّرفه بنفسه ، ودعاه إلى الرحيل معه فوراً لإنشاء أول بنك إسلامي في دبي ، واعداً إياه بتسهيل أمر انتدابه من الجامعة وإقامته في دبي بمجرد موافقته .

ويعتبر الشيخ سعيد أحمد لوتاه ـــ رئيس مجلس إدارة بنك دبي الإسلامي منذ نشأته حتى الآن ـــ من رجال الأعمال الناجحين ، والملتزمين بالشريعة الإسلامية في تعاملهم وسلوكهم ، وتربطه علاقات ودية خاصة برجال الحكم . وقد ساعدته هذه العلاقات على استصدار المرسوم الأميري المرخص بإنشاء بنك دبي الإسلامي شركة مساهمة عامة محدودة بتاريخ ٢٩ صفر ١٣٩٥ الموافق ١٢ مارس ١٩٧٥ م .

وقد وفّى الشيخ سعيد بوعده وتم انتداب عيسى عبده للعمل كمستشار لبنك دبي الإسلامي . وسرعان ما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الواقع المفاجيء ، وأمام التحدي الذي فرض نفسه عليه بين عشية وضحاها ، فشمّر عن ساعديه ، وظل يبذل من الجهد مالا يطيقه الشباب من أبنائه ، ويحشد من الفكر ما اختمر في رأسه طيلة حياته العملية ، ويجمع ما تناثر من مسوّدات ومداولات دامت أربع سنوات بالكويت ، ليخرج من كل ذلك بالتصور اللازم لوضع حجر الأساس في أول صرح اقتصادي من هذا النوع ، ينتظره المسلمون بعد طول أناة » .

لقد تأتى لكاتب هذه السطور أن يزوره في دبي في عام ١٩٧٤ ، لقد كان رحمه الله يخوض تجربة شاقّة ، وكان هو وزوجته الفاضلة يعيشان حياة تشبه حياة المبشّرين الذين يهجرون ديارهم متنقلين من أرض إلى أرض ، فاتحين بيوتهم وصدورهم لمشاكل الناس ، لا يفرقون في ذلك بين ليل أو نهار ..

لقد كان يرعى شؤون الموظفين الذين استدعاهم على عجل ليبدؤوا العمل ـــ وكان عددهم لا يتجاوز آنذاك عدد أصابع اليد الواحدة ـــ فلا يغمض له جفن حتى يطمئن إلى أنهم في أتم راحة ، ولا ينقصهم شيء ، وقد خصص لهم غرفة في الدار التي أسكنه فيها الشيخ سعيد لوتاه في أول الأمر . وفي هذه الغرفة الصغيرة المزدحمة بالآلات الكاتبة والحاسبة والموظفين والأوراق ، وُضعت الأسس التي قام عليها بعد ذلك صرح أول بنك إسلامي ، وامتد أثره إلى كثير من بلاد المسلمين .

لم يكن الطريق ممهداً أمامه ، فقد اعترض الخبير الانجليزي ـــ المستر سميث ـــ الذي كان محافظاً للبنك المركزي في دولة

الإمارات على الترخيص للبنك بمزاولة أعماله تحت مظلة النظام المصرفي بالدولة بحجة أنه لا توجد سوابق لقيام أية مؤسسة بالأعمال المصرفية دون التعرض للفوائد أخذاً وعطاءاً ..

كانت حجة عيسى عبده في مواجهته غاية في البساطة والوضوح ، لقد قدم له قائمة بأسماء وعناوين عدد من المصارف الانجليزية المتناثرة في أماكن متفرقة من المملكة المتحدة ، والتي تسير على نظام لا ربوي في معاملاتها ، وهي في نفس الوقت مرخصة وتتمتع بمظلة قانونية ولم يعترض على قيامها أحد ، وأنه يستطيع أن يستوثق من ذلك بالإبراق إلى بلاده مستفسراً عن صحة هذه البيانات ، فيأتيه البلاغ المبين .. فما كان من المحافظ إلا أن سارع باعتماد الترخيص في دقائق معدودة .

وفوجيء عيسى عبده في طريق عودته من « أبو ظبي » إلى « دبي » حاملاً معه أوراق الترخيص بانشاء المصرف ، بأن نبأ الموافقة يذاع من محطة الاذاعة البريطانية في خلال نصف ساعة فقط من توقيع المحافظ عليه !!

لقد كان النظام المصرفي الغربي ــ ومازال ــ يدرك خطورة التحول الذي يوشك أن يقع في العالم الإسلامي أكثر مما يدركه المسلمون أنفسهم . وكان هذا الأمر يعني بالنسبة لعيسى عبده مسئولية ضخمة ، ألقيت عليه بغتة وهو في هذا السنّ المتقدم وليس معه من يعينه سوى مجموعة من الشباب يأتمرون بأمره ، فوقف وحيداً يواجه عالماً مفتوح العينين ينتظر النتيجة ..

وقدم عيسى عبده وسعيد لوتاه في زيارة للكويت ــ بناء على دعوة أهل الكويت لهما ــ ففوجيء بأن سنوات الكويت لم تضع هباءً منثوراً ، وأن جهوده فيها لم تكن عبثاً ، فقد كان مساهمو بنك دبي الإسلامي من الكويت ــ مواطنين ووافدين ــ أكثر عدداً من مساهمي الإمارات . وكان لذلك دلالة واضحة ، فالمساهمون يحملون كل الجنسيات ، والحماس لم يكن متوقعاً .. فقد اندفع الناس هاربين من الربا هروبهم من وباء أو طاعون أُحصروا فيه ردحاً من الزمن ثم فُرجت لهم فُرجة للفرار فتدافعوا عليها .. لقد كانوا يلقون بأموالهم في أول تجربة قبل أن يعرفوا مدى نجاحها ، فغُطّيَ رأس المال وتجاوزوا الغَطاء في فترة وجيزة[١٣] .

ولم يطل مقام عيسى عبده بدبي ــ كمستشار لبنك دبي الإسلامي ــ فما أن تجاوز العام بشهر أو شهرين ، وشعر بأن المشروع يمكنه أن يقف على قدميه ، وأن يعلن نجاح التجربة ، ويُكذّب ادعاءات المثبطين ، حتى غادر دبي إلى البحرين حيث دُعى لاستشارته في إنشاء بنك إسلامي بها .

لقد استفاد عيسى عبده — وأفاد — من تجربته في دبي ، إذ أنه قبل سفره إلى دبي ، كان يعيش آمالاً عظاماً ، وطموحات لا حدود لها ، وكأستاذ جامعي لإدارة الأعمال ، يعلّم الأجيال كيف يحسبون لكل شيء حساباً ، وكيف يقنّنون لكل حركة نظاماً ، ويرسمون لكل ورقةٍ مساراً .. كان غريباً عن أرض الواقع الخليجي ، وحتى خبرته التي مارسها من خلال مكتب المحاسبة في مصر لم تسعفه كثيراً في منطقة الخليج ، فالأرض غير الأرض ، وطبيعة التعامل والقوانين والناس هنا غيرها هناك ..

فتجار الخليج يتعاملون بالثقة ، ويعتمدون الكلمة ، وتنتقل الملايين بينهم بمكالمة هاتفية ، ولا تعنيهم الدورات المستندية ولا الهياكل التنظيمية بقدر ما يعنيهم إنجاز الصفقات وتحريك البضائع وتحقيق الأرباح .. ودول الخليج لا تفرض على رجال الأعمال بها أن يسجلوا كل صغيرة وكبيرة من حركة أموالهم في سجلات رسمية لمحاسبتهم على الضرائب ، كما هو الحال في مصر أو في غيرها .

ومن هنا واجه عيسى عبده احتكاكاً مباشراً بين النظرية والتطبيق ، ولم يشأ أن يتأقلم ، فهو مُصيرٌ على المستوى المثالي للإدارة ، وعلى أن يضاهي البنك الإسلامي — في تقنياته ونُظمه — البنوك السويسرية والأمريكية . لقد كان طموحه أكبر من واقع البنك ، ومن واقع الدولة وامكاناتها الفنية والبشرية .. فآثر أن يكتفي بدور المستشار إذا استشير ، وأن يتحرك إلى موقع آخر متى دارت عجلة العمل وظهرت أول ميزانية عمومية للبنك .

بنك البحرين الإسلامي

لم تكن زيارته للبحرين عام ١٩٧٥ م إلا بداية ، تلتها سلسلة من المراسلات بينه وبين المؤسسين والجهات الرسمية تتضمن تبادل الرأي حول المشروع الذي قدمه عن عقد التأسيس والنظام الأساسي للبنك ، كان آخر ما وقع بين أيدينا منها ، رسالة من السيد/عبدالرحمن محمد الخليفة وكيل وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة البحرين ، استلمها عيسى عبده في الرياض يوم ١٩٧٨/٦/٧ م . نصها كالآتي :

« دولة البحرين — وزارة العدل والشئون الإسلامية — مكتب وكيل الوزارة — رقم الكتاب : ك ز/٧٨/٨٥ — التاريخ : ٩٨/٦/٣ — الموافق : ٧٨/٥/١٠ — فضيلة الدكتور/عيسى عبده حفظه الله — السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وبعد — استلمت ببالغ السرور رسالتكم الكريمة المؤرخة ١٩/ابريل ٧٨ وكم سعدت لمعرفة أخباركم التي تطمئن عن صحتكم وسلامتكم — وإنني إذ أتقدم لفضيلتكم

بخالص الشكر والامتنان لما قمتم وتفضلتم به من مساعدة جمّة وسعي مشكور في سبيل إظهار مشروع بنك البحرين الإسلامي إلى حيّز الوجود — كما وأتشرف باحاطتكم علماً بأن الإخوان السادة مؤسسي البنك جادون في سبيل إنهاء هذا المشروع ، تجدون بطيه نسخة من عقد التأسيس ونسخة أخرى من النظام الأساسي المعاد صياغته مع نسخة من قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار المؤقت رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨ لاطلاعكم عليه وإبداء ما ترونه من ملاحظات وتعقيبات والتي من شأنها أن تمهد لنا الطريق في سبيل اعتماد هذا المشروع — وتفضلوا بقبول وافر التحيات — والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وكيل وزارة العدل والشئون الإسلامية — عبدالرحمن محمد الخليفة » .

لقد أثبتنا الرسالة بنصها الكامل لما فيها من دلالة على الدور الذي قام به في تمهيد الطريق لانشاء البنك عبر سنوات أربع ، ١٩٧٥ و١٩٧٦ و١٩٧٧ و١٩٧٨ وحتى قيض الله للمشروع أن يرى النور .

هذا من الناحية الفنية ، أما من الناحية الدعائية للمشروع فقد قام بجولات تضمنت عدداً من المحاضرات والندوات واللقاءات ، وانتهت بتكليفه بوضع مسودة المشروع ، كما أسهمت بتهيئة الرأي العام للأكتتاب الذي تم بنجاح منقطع النظير . وقد عبّرت عن ذلك الأمر رسالة مؤرخة ٦ جمادي الأولى ١٣٩٨ — ١٣ ابريل ١٩٧٨ موجهة من الشيخ عيسى بن محمد بن عبدالله آل خليفة رئيس نادي الإصلاح بالبحرين إلى الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، يشكره فيها على استجابته بانتداب الدكتور عيسى عبده للبحرين للقيام بهذه المهمة التي أسهبت الرسالة في شرحها .

عيسى عبده الداعية الإسلامي

لقد نشأ رحمه الله في بيت أسّس على اعتناق الإسلام عن قناعة وإيمان ، وقد لاقى والده في سبيل ذلك من مقاطعة الأهل وجفاء الأصحاب ما لاقى ، وندب نفسه وأبناءه للدعوة الإسلامية ، فكان عيسى — أول الأبناء — مندفعاً بحكم بيئته في هذا الاتجاه ، وقد التقى بالمرحوم الإمام حسن البنا ورافقه في جولاته بالقرى والدساكر ، وعاصر معه افتتاح عدد من شُعب الإخوان المسلمين في أول عهدهم في الثلاثينات . وظل على علاقته الحميمة بمؤسس جماعة « الإخوان المسلمون » طيلة حياته . ومازال أبناء عيسى عبده حتى يومنا هذا يحتفظون بوثيقة عزيزة عليهم لأنها تربطهم بهذا الماضي المشرّف ، هي عقد زواج الابنة الكبرى ليلى عيسى عبده ، ذلك العقد الذي أمهره حسن البنا بتوقيعه كشاهد على الزواج .

لم تستمر علاقة عيسى عبده بتنظيم « الإخوان المسلمون » طويلاً ، وإن استمرت علاقته بالجماعة وأفرادها ، هدفاً ، وطريقاً ، وصحبةً ، ومودة إلى آخر عمره .وقد تميزت حياته العامة بعد ذلك بالدعوة إلى الإسلام كنظام شامل للحياة ، في كل مجال يُدعى إليه ، غير مرتبط بانتماء حزبي أو جماعي ، مُؤثراً تحمل مسئولية كلمته وحده ، متنقلاً بها بين الإذاعة والتلفاز والمساجد ومدرّجات الجامعات . حتى أصبحت أشرطة التسجيل التي تحمل اسمه معْلمةً من معالم محلات الأشرطة والمكتبات الإسلامية في مصر والعالم العربي .

وانتقلت معه حركته الدائبة إلى الكويت ، فرغم تجاوزه الستين ، لم يتأخر أو يعتذر عن دعوة وجهت إليه إلا بعذر من مرض أو انشغال . ولم يمنعه اهتمامه الخاص بحركة انشاء المصارف الإسلامية من أن يتحرك كداعية إسلامي في كافة الاتجاهات . فقد شهدت له الفترة من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٢ بالكويت نشاطاً فائقاً نوجزه في كلمات .

ففي مجال المحاضرات العامة ، استخرجنا من مذكراته الخاصة ما يلي : « دور الاقتصاد في الدعوة إلى الإسلام » محاضرة عامة بمكتبة السالمية العامة في ١٩٦٩/١/٢٩ ــ « حاجة المسلمين إلى خطة عمل » محاضرة عامة بمكتبة حولّي العامة في ١٩٧٠/١/١٤ ــ « آخر الفكر أول العمل » محاضرة عامة بمكتبة حولّي العامة في ١٩٧٠/٤/٨ ــ « الاقتصاد الإسلامي » ــ محاضرتان بالمعهد الديني في ٢٦ ، ١٩٧٢/٣/٢٨ ــ « البنوك الإسلامية » ــ محاضرة عامة بمسجد العثمان في ١٩٧٢/٣/٢٣ ــ « الاقتصاد الإسلامي » ــ محاضرة عامة بمسجد ابوبكر الصديق في ١٩٧٢/٣/٢٠ ــ « التربية المكّية » محاضرة عامة بمسجد العثمان في ١٩٧٢/٢/٢٤ .

وأما عن الندوات التي شارك فيها غيره من الدعاة ، نجد ما يلي :
« البنوك الإسلامية » ندوة علمية بجمعية الثقافة الاجتماعية في ١٩٧٠/٤/١٢ ــ « الربا » ندوة بجمعية الاصلاح في ١٩٧١/٣/١٤ ــ « العام الهجري الجديد » ندوة بجمعية الاصلاح بالاشتراك مع الشيخ حسن أيوب والدكتور حسان حتحوت والشيخ أحمد عبدالقادر في ١٩٧٢/٢/٢٢ .

وأما عن نشاطه في الاذاعة والتلفاز فقد ظهرت له عدة برامج في التلفاز الكويتي منها : ركائز الإيمان ، ١٩٦٨ واعرف عدوك ، ١٩٦٩ وطريق النور ، ١٩٧٠ ــ

كما قدمت له إذاعة الكويت عدة سلاسل من الأحاديث أهمها : الذهب موضوع الساعة ، ١٩٦٨ — عالم المال والتجارة ، ١٩٦٨ — المالية العامة ، ١٩٦٩ — أصول الاقتصاد من القرآن والسنّة ، ١٩٦٩ — حديث الصباح : الإيمان ، ١٩٧٠ — النقود ، ١٩٧١ — دنيا ودين ، ١٩٧٢ — الادارة قديماً وحديثاً ، ١٩٧٢ .

وأما عن الصحافة فقد ظهرت له سلاسل من المقالات منها : من أبناء القرى ، **المجتمع** ، ١٩٧٠ — قالت الأنباء ، **البلاغ** ، ١٩٧٠ — جامعة الدول العربية ، **البلاغ** ، ١٩٧٢ — الاقتصاد الإسلامي ، **الوعي الإسلامي** ، ١٩٧٢ — النقود ، **البلاغ** ، ١٩٧٢ .

وكان عضواً منتظماً — ما بين عامي ١٩٦٩ و١٩٧٢ — في ندوة أسبوعية أطلق عليها في مذكراته « الندوة السورية » كانت تجتمع مساء الاثنين من كل الأسبوع ما بين التاسعة والثانية عشرة مساءً في بيوت أعضائها بالتناوب ، وقد ذكر من هؤلاء الأعضاء السادة/د . أديب هاشم — د . شاكر مصطفى — د . مأمون — تحسين البيطار — بشير شمة — فايق كحالة — شمس باشا — السيد ملص .

كما كان عضواً منتظماً بديوانية عبدالله العقيل الأسبوعية كما تشهد بذلك مذكراته الشخصية . ولم يمنعه انشغاله في الكويت من تلبية الدعوات التي وجهت إليه من دول الخليج الأخرى ، ومن ذلك محاضرته بعنوان « الإسلام والدراسات الانسانية » التي ألقاها في « أبوظبي » في ١٩٧١/٤/٢١ .

وقد دعته مصر ، على المستوى الرسمي ، للإسهام في حركة تقنين الشريعة الإسلامية ، فقد تسلم — وهو في المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالرياض — رسالة مؤرخة ١٣٩٩/٤/٤ هـ = ١٩٧٩/٣/٣ م ممهورة بتوقيع الدكتور صوفي ابوطالب رئيس مجلس الشعب المصري ، تقول أن مجلس الشعب الموقر بجلسته المعقودة بتاريخ ١٩٧٨/١٢/١٧ قرر تشكيل لجنة خاصة للبدء في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية الغرّاء توطئة للعمل بها إعمالاً لنص المادة الثانية من الدستور الدائم . وأن اللجنة فوضته في انتقاء صفوة ممتازة من الخبراء والمتخصصين للعمل في خمس لجان فرعية متخصصة ، وأنه وقع الاختيار على الدكتور عيسى عبده للاستعانة بجهوده وخبراته في مجال المال والاقتصاد في لجنة الشئون المالية والاقتصادية برئاسة السيد عضو المجلس الدكتور محمد حلمي مراد والمنبثقة من لجنة تطبيق الشريعة الإسلامية .

ثم تسلم رسالة أخرى بنفس التوقيع

بتـــــاريخ ١٣٩٩/٤/٢٣ هـ = ١٩٧٩/٣/٢٢ م تدعوه إلى وضع مشروع قانون مصوغ في مواد مسلسلة في مجالات النظام المصرفي يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ويحل محل القوانين المعمول بها حالياً على أن يغطي كل نواحي الموضوع من الناحية التطبيقية ، ويرفق به مذكرة إيضاحية تبين السند الشرعي لما ورد به من أحكام . وتنتهي الرسالة بعبارة « إن جلال المهمة تستحق تخصيص أكبر قدر من وقتكم لانهائها آخذين في الحسبان إحاطتكم بالموضوع المعهود به إلى سيادتكم إحاطة تامة » .

وكانت له مواقف جريئة ، أعلن فيها رأيه في نظم الحكم والاقتصاد والاجتماع . ففي أحد الاحتفالات بالجامع الأزهر بالقاهرة دعا عيسى عبده رئيسَ البلاد ــ الرئيس السادات آنذاك ــ أن يعلنها خلافة إسلامية ، وأن يدعوَ إليها العالم الإسلامي بأسره ، وأن يبايع الملك فيصل خليفة للمسلمين . وما أن عاد إلى بيته بعد الاحتفال حتى وجد رسالة تدعوه إلى لقاء أحد مستشاري رئاسة الجمهورية . فلبىّ الدعوة ، ودام اللقاء بضع دقائق ، أثنى فيها المستشار على كلمته البليغة ، ودعوته المخلصة ، وأبلغه ثناء الرئيس عليها ، إلا أنه نقل إليه عتاباً من الرئيس على تحديده اسم الملك فيصل دون داعٍ لذلك ، وكان الأجدر به أن يترك الدعوة مفتوحة دون تحديد. !![١٤] .

ما اشتهر من آرائه

كان رحمه الله يجمع بين الثقافتين ، الثقافة الشرعية التي اجتهد فيها وغاص في تراثها ، والثقافة الحديثة التي لم تقتصر على التجارة والادارة والاقتصاد ، وإنما تعدت ذلك إلى الفلسفة والاجتماع والسياسة والتربية والقانون .

كان رحمه الله يخالف الاقتصاديين في أخذهم بنظرية ندرة الموارد الطبيعية ، فقد اعترض في كتابه : الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج على هذه النظرية[١٥] مفترضاً وفرة الموارد لا ندرتها ، ومسترشداً في ذلك بالآية الكريمة : **﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾** فصلت : ١٠

ولم يشاركه في هذا الرأي ــ في علمنا ــ أحد من الاقتصاديين . حتى الذين كتبوا في النظرية الاقتصادية الإسلامية اختلفوا معه في ذلك . فقد كتب الدكتور حسن عمر بلخي في بحثه عن الثمن العدل في الإسلام[١٦] مدافعا عن نظرية الندرة في الموارد ومتحدثاً عن حكمة الخالق عز وجل في ذلك ، مسترشداً بالآية الكريمة :

﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن الله ينزل بقدر ما يشاء﴾ الشورى : ٢٧

وكان رحمه الله أكثر الاقتصاديين الإسلاميين استهانةً بالنظام الربوي . فالفائدة عنده أمر طاريء قصير العمر « الفائدة الثابتة لم تكن محل إجماع خلال القرن التاسع عشر ، ولا خلال القرن العشرين من حيث تقديرها والالزام بها .. ولعل أول قانون اعترف بمشروعية الفائدة الثابتة صدر في سنة ١٨٣٣ بانجلترا ، ومع ذلك نجد الخلاف بين التشريعات بالغ الحدَّة للآن »[١٥]

وكان يرد على المثبطين الذين يسألونه عن كيفية قيام المصرف الإسلامي بكافة العمليات المصرفية الحالية على غير أساس الفائدة ، بأن معظم بنوك العالم قائم على أساس التخصص ، ولا يعيب المصرف الإسلامي أن يقوم بما يحلو له من عمليات وما يناسبه في مرحلة من المراحل دون غيرها ، ويظل مع ذلك يحمل اسم البنك فليس من الحتمي أن يقتصر أسم البنك على المؤسسة التي تقوم بكافة العمليات المصرفية التي عرفها التاريخ .

وكان يرى أن أول الاثم الايداع ، ولذلك فلم يشترك مع المتحاورين حول جواز أخذ الفائدة للتبرع بها أم التنزّه عنها وتركها للبنك تنازلاً وطواعية . فالايداع عنده إثم من أوله ، إذ كان يرى في المصارف الربوية سلسلة متشابكة يُفضي بعضها إلى بعض ، ويمسك بخيوطها سَدَنة المصارف في العالم — وأكثرهم من اليهود — فيوجهون أموال المسلمين في محاربة الإسلام واحتلال أرضه واستغلال أهله .

مؤلفاته

لم نتمكن من حصر أعماله العلمية لانتشارها على رقعة كبيرة من الزمان والمكان ، وما أوردناه هنا هو ما وصل إلينا حتى تاريخ كتابة هذه السطور[١٦] وهو القليل مما نُشر أو مما كُتب ولم يُنشر بعد .

ففي مجال الاقتصاد وإدارة الأعمال :

---

١ — إدارة المشروعات في مراحل الأنتاج والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٢ — الأعمال التشريعية الوضعية التي خضعت لها شركات الأموال في مصر في مائة عام (١٨٥٨ — ١٩٥٨ م) . القاهرة .
٣ — الاقتصاد للصف الثالث الثانوي القسم الأدبي ، الكويت : وزارة التربية ، ١٩٧١/١٩٧٠ ، ٢٣٦ ص ، ٢٤ سم .
٤ — اقتصاديات النقود والمصارف — بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٥ — بترول العرب ودوره في دعم الصناعات في البلاد العربية ، القاهرة : كلية التجارة جامعة عين شمس ، ١٩٧٧ .— رسالة دكتوراه .
٦ — التصنيع ومشكلاته — ح ١ : التنظيم الصناعي وإدارة الانتاج — ج ٢ : في

التخطيط والرقابة ، القاهرة : مؤسسة الأهرام ، ١٩٦٢/١٩٦٣ ، ٦٩٦ ص ، ٢٤ سم .

٧ ـــ تمويل المشروعات ـــ بالاشتراك مع محمد حمزة عليش ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

٨ ـــ دراسات في الاقتصاد السياسي ، بيروت : دار الفتح .

٩ ـــ شركات الأموال ، القاهرة ، دار النهضة العربية .

١٠ ـــ مذكرة في التنظيمات الاتحادية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

١١ ـــ المشكلات الاقتصادية المعاصرة في الاقليم المصري ـــ بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦١ .

١٢ ـــ الموجز في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة ـــ بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

وفي مجال الإسلاميات عامة :

---

١٣ ـــ حديث الفجر ، الكويت : دار البحوث العلمية والقاهرة : دار الأنصار .

١٤ ـــ حقيقة الانسان ـــ بالاشتراك مع أحمد اسماعيل يحيى . ٢ ج ، ج ١ : حقيقة الخلق ـــ ج ٢ : حقيقة الروح ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م. (نُشر بعد وفاته)

وفي مجال الاقتصاد الإسلامي :

---

١٥ ـــ الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج ، الكتاب الأول : مدخل ، القاهرة : دار الأعتصام ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م ، ٢٦٢ ص ، ٢٤ سم .

١٦ ـــ الأمن والتأمين : نظرة موضوعية ، **المسلم المعاصر** . س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١ هـ = ١٩٧٧/١ م) ص ص ٩١ ـــ ١٢٦ .

١٧ ـــ بنوك بلا فوائد ، القاهرة : دار الأعتصام .

١٨ ـــ بيت التمويل الكويتي ـــ بالاشتراك مع د. جمال الدين عطية ، الكويت ، ١٩٧٢ .

١٩ ـــ بيوت التمويل ، تجربة رائدة في مجال الدراسة التمهيدية لانشاء البنوك الإسلامية ، الكويت ، ١٩٧١ .

٢٠ ـــ التأمين الأصيل والبديل ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٢ م . (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .

٢١ ـــ التأمين بين الحل والتحريم ، ١٩٦٩.

٢٢ ـــ الربا في الإسلام وفي النظريات الاقتصادية الحديثة ، الكويت : الدار الكويتية ، ٧٢ ص ، ١٩ سم .

٢٣ ـــ الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م ، ٨٦ ص ، ١٩ سم (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .

٢٤ ــ العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة ، القاهرة : دار الاعتصام .
٢٥ ــ الفائدة على رأس المال صورة من صور الربا ، بيروت : دار الفتح ، ١٩٧٠ م .
٢٦ ــ القرآن والدراسات الاقتصادية ، القاهرة ، جامعة الأزهر ، ١٩٦١/١٩٦٠ .
٢٧ ــ لماذا حرم الله الربا ، الكويت : مكتبة المنار (سلسلة نحو اقتصاد اسلامي سليم) .
٢٨ ــ النظم المالية في الإسلام ــ دراسات وقراءات مختارة ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٣٩٧/١٣٩٦ ، ٣٠٢ ص ، ٢٤ سم .
٢٩ ــ وضع الربا في البناء الاقتصادي ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٩٢ ص ، ١٩ سم. (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .

وفاته

كانت وفاته ــ رحمه الله ــ في الرياض يوم ١٩٨٠/١/٩ ، وكانَ قد أوصى نجله عبدالوهاب بدفنه حيث يموت ، ولكن كانت له أمنية غالية أن يدفن بالبقيع . وقد قدّم نجله تحقيق الأمنية على تنفيذ الوصية بحرفيتها ، معتبراً أن الوصية نُفِّذت ضمناً من حيث أن الدفن تم داخل المملكة السعودية ولم ينقل الجثمان إلى مصر . ويذكر في هذا الصدد كيف أن الذين تتلمذوا على والده في الرياض من أبناء السعودية عاونوه في ذلك الأمر ، ويسّروا له نقل الجثمان إلى المدينة المنورة حيث دفن بالبقيع ، رحمه الله[١٧].

خاتمة

إن المؤسسات العلمية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب ، تزيِّن مداخل أبهائها بتماثيل للعظماء الذين أسهموا في إنشائها . ونحن كمسلمين لا نرضى هذا العرف ، ولكننا نستطيع أن نزيِّن مؤسساتنا بسيرة هؤلاء العظماء ، فنعترف بفضلهم ، وننشر على الناس سيرتهم وأعمالهم ، وندعو شبابنا أن يتداولوها ــ جيلاً بعد جيل ــ فيما بينهم ، حفظاً لذكراهم ووفاءً ، وتأسيّاً بخطاهم واقتداءً ، وترحماً عليهم ودعاءً ، وقد ذكر الإمام ابن القيم في كتاب الروح أن أهل القبور يدخل عليهم من دعائنا نور أمثال الجبال[١٨] . رحمه الله رحمة واسعة . وجزاه عنا خير الجزاء وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



الهوامش

١ ـــ العشّى ، عرفات كامل/رجال ونساء أسلموا ، الحلقة ١ ، الكويت : دار القلم ، ط ٢ ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ص ١١٢ وما بعدها.

٢ ـــ مقابلة شخصية مع عبدالوهاب عيسى عبده الابن الرابع للمرحوم الدكتور عيسى عبده ، بالكويت بتاريخ ١٩٨٣/٩/١٢ .

٣ ـــ المرحوم همام الهاشمي كان يعمل آنذاك خبيراً في التخطيط الاجتماعي لدى مجلس التخطيط بالكويت ، وكانت له اهتمامات إسلامية متعددة ، وقد عاد إلى وطنه مصر حيث توفى عام ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .

٤ ـــ الدكتور جمال الدين عطية كان آنذاك محامياً بالكويت ، وقد انشأ فيما بعد أول مصرف إسلامي في أوروبا وهو المصرف الإسلامي الدولي بلوكسمبورج حيث يعمل حالياً مديراً تنفيذياً له ، كما يرأس تحرير مجلة « المسلم المعاصر » الفصلية .

٥ ـــ السيد/عبدالله علي عبدالوهاب المطوع من رجال الأعمال المعروفين بالكويت ، ويرأس حالياً جميعة الاصلاح الاجتماعي . وله انشطة إسلامية عالمية متعددة .

٦ ـــ السيد/عبدالله العقيل كان آنذاك مديراً للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف ، ويعمل حالياً مستشاراً للشؤون الإسلامية بالوزارة ، ويعقد في بيته منذ أكثر من عشرين عاماً ديوانية (إجتماعاً مفتوحاً) أسبوعية يتداول فيها الإسلاميون شئون الإسلام والمسلمين ، ويستقبل فيها ضيوف الكويت من الدعاة ، ومنهم المرحوم عيسى عبده الذي داوم على حضور هذه الديوانية طيلة إقامته بالكويت .

٧ ـــ السيد/إسماعيل رأفت كان يعمل آنذاك خبيراً بمجلس التخطيط . وقد عاد إلى مصر .

٨ ـــ السيد/محب المحجري كان يعمل آنذاك بوزارة الخارجية الكويتية ، وكان له أنشطة إسلامية متعددة ، إلى ان عاد إلى مصر .

٩ ـــ المرحوم نزار السراج كان يعمل آنذاك خبيراً بمجلس التخطيط ، إلى أن وافاه الأجل يوم ١٩٦٨/٦/٢٨ اثر حادث غرق في خليج الكويت ، ودفن بمسقط رأسه في حماة .

١٠ ـــ حضر كاتب هذه السطور بعضاً من اجتماعات هذه اللجنة منذ عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٢ .

١١ ـــ مضافة بخط يد الوزير .

١٢ ـــ من مسوّدة مذكرة من صفحتين بخط يده مكتوبة في الرياض بدون تاريخ ومعنونة : مذكرة مقدمة إلى بيت التمويل الكويتي ش م ك برجاء دفع الأتعاب المستحقة لنا عن بيت التمويل الكويتي وفقاً للتفصيلات الواردة فيما يلي . ولا يُعلم هل أرسلت المذكرة فعلاً أم لم تُرسل .

١٣ ـــ لقد تأتّى لكاتب هذه السطور أن يشارك في استلام أموال المساهمين من الكويت في نفس المكتب الذي شهد اجتماعات اللجنة التحضيرية لبيت التمويل الكويتي منذ عام ١٩٦٨ . ويشهد بأن مئات الآلاف من الدنانير كانت تُلقى بين يديه دون أن يطلب أصحابها إيصالات رسمية بمساهماتهم من فرط حماسهم .

١٤ ـــ مقابلة مع عبدالوهاب عيسى عبده الذي عاصر الواقعة بنفسه قبل وفاة والده بقليل .

١٥ ـــ عيسى عبده/**الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج** ، **الكتاب الأول في المدخل** . القاهرة : دار الأعتصام ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م ـــ ص ٣٤ .

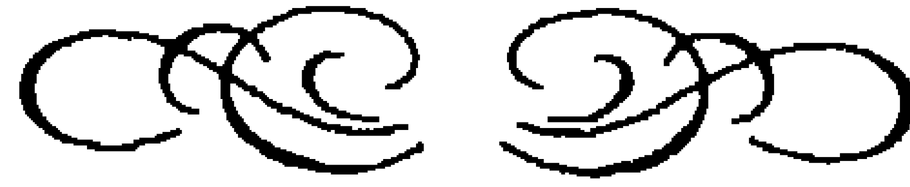
١٦ ــ حسن عمر بلخي/الثمن العدل في الإسلام ، **في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . مكة المكرمة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م . انظر : الاقتصاد الإسلامي بحوث مختارة من المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي . جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ــ ص ١٤٨ .

١٧ ــ انظر : عيسى عبده/**وضع الربا في البناء الاقتصادي** ، ص ١٧٩ وما بعدها .

١٨ ــ من بين المصادر قائمة بالمؤلفات أعدها السيد/أحمد إسماعيل يحيى ، المساعد العلمي للمرحوم عيسى عبده ، ومدير الادارة بالجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء بالقاهرة .

١٩ ــ يخص بالذكر منهم الأخ نمر محمد الحميدي ، وكان نقيبا بشرطة الرياض آنذاك ــ والأخ حمد عبدالرحمن الجنيدل ، والذي حصل فيما بعد على درجة الدكتوراه في مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي .

٢٠ ــ انظر : ابن القيم/**الروح** .ــ الاسكندرية ، دار عمر بن الخطاب ، ص ١٥ .



نقد كتب

نزيف العقول البشرية

للدكتور محمد عبدالعليم مرسي

نقد ودراسة

د . أبو اليزيد أبو زيد العجمي

مدرس الفلسفة الإسلامية ــ كلية دار العلوم

جامعة القاهرة

مرسي ، محمد عبدالعليم/نزيف العقول البشرية ، الرياض : عالم الكتب ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

مقدمة

الأصل في الإنسان السوي شعوره بالحاجة إلى غيره من بني جنسه بصفة خاصة ، ذلك أن تأمل الواقع فضلاً عن إعمال العقل يثبت حاجة الناس إلى اجتماعهم للتظاهر من أجل تنمية حياة الفرد واستمرار حياة الجماعة دون تجاوز لحدود الصلة الواجب بين كليهما . من أجل هذا كان في الأديان التي احتواها الإسلام وكمل عليها ، كان بها تشريعات تلبي هذه الحاجة الضرورية في حياة بني الإنسان « اعلم أنه لما صعب على كل أحد أن يحصل لنفسه أدنى ما يحتاج إليه إلا بمعاونة عدة رجال له ــ فلقمة طعام لو عددنا تعب تحصيلها من الزراع والطحان والخباز وصناع آلاتها لصعب حصره ــ احتاج الناس أن يجتمعوا فرقة فرقة فيتظاهروا ، ولأجل ذلك قيل الإنسان مدني بالطبع : أي لا يمكنه التفرد عن الجماعة بعيشه ، بل يفتقر بعضهم إلى بعض في مصالح الدين والدنيا »[1] .

لكن البشرية لم تتمثل هذا الفهم على طول الخط ، بل جرفتها الغرائز الحيوانية إلى حيث التنافس الذي لا يضبطه عقل أو منطق ، وتبعه حروب الغالب عليها انتهاك

القوى لحرمات الضعيف ، حتى ولو كان هذا الضعيف واحداً من الذين يقدمون ما تحتاجه حياة القوى ، ولا نسرف في التفاؤل فنقول حتى ولو كان هذا الضعيف بحاجة إلى عون ، لأن أقصى ما نرجوه أن تتحقق العدالة بين بني الانسان ، ذلك أن الانسان حين يرتضي الحرب — في أي من صورها — طريقاً لتحقيق ذاته فقد لجأ إلى ما يثبته تنازله عن قدر كبير — إن لم يكن جميع — من الانسانية ، واستمع إلى غريزة الحيوان في الانسان . « ولكن الحرب — والحرب المنظمة على وجه الخصوص — ليست غريزة إنسانية ، إنها شكل من أشكال السرقة أو اللصوصية يتصف بالتعاون ودقة التخطيط

— وقد بدأ هذا الشكل من اللصوصية منذ عشرة آلاف عام عندما تراكم عند حصادي القمح فائض من الحنطة ، فانطلقت مجموعات البدو الرحل من الصحراء لتسليم القمح الذي لم يستطع أولئك الرحل توفيره لانفسهم .. جلب جنكيز خان وأسرته المغولية طريقة السلب في الحياة عن طريق الحرب إلى عصرنا .. ففي الفترة ما بين عامي ١٢٠٠ ، ١٣٠٠ بعد الميلاد قامت هذه السلالة ربما بآخر محاول لتوطيد سيادة طريقة قاطع الطريق الذي لا ينتج شيئاً والذي — بأسلوبه القاسي غير المسئول — يأخذ من الفلاح — الذي ليس بوسعه أن يهرب إلى إي مكان — الفائض الذي يجمعه من الزراعة »[٢] .

وارتقت أساليب الاغتصاب شكلاً على الأقل نتيجة ارتقاء الإنسان في العلم والعمران ، فخرق الإنسان قاعدة اجتماع الناس وتلاقيهم من أجل مصلحة الجميع ، خرقها تحت أسماء جديدة لمسميات قد تبدو حضارية لكنها في الحقيقة لم تبعد في مضمونها عن محاولات المغول وغيرهم كما أشار بعض الباحثين[٣] .

ولتصوير هذا الأمر في شكل دراسة علمية ترصد الظاهرة ، وتحدد مدلول مصطلحاتها كان هذا البحث الذي نقدمه عرضاً لمضامينه الأساسية لأهميتها ، ثم وقفة قاريء يتدارس ما قرأ وصولاً إلى تحقيق الخير ومن باب التعاون على البر والتقوى .

نزيف العقول البشرية

الكتاب في أصله دراسة جامعية استحق بها صاحبها درجة الدكتوراه من إحدى جامعات امريكا والكتاب مقسم إلى فصول ثمانية سبقتها مقدمة تناولت وضع البلاد الموصوفة « بالعالم النامي » ومدى حاجتها إلى البناء في نفس الوقت التي تستنزف عقولها المفكرة في بلاد العالم المتحضر ، وتبرز المقدمة أهمية دراسة ظاهرة استبقاء عقول الدول النامية لرفع كفاءة الحياة في الدول المتحضرة ، وما يعقب هذا من خسارة فادحة على الدول النامية ، وتحفل المقدمة ببيان حجم الجهد المبذول في هذا العمل .

وبتواضع من يعرف للعلم قدره يذيل الباحث مقدمته بأن هذه محاولة لوصف المرض ورصده ، ومحاولة أقل منها لوصف علاج قد يكون مناسباً ، وقد يستتبع علاجات أخرى . أما محتوى الكتاب فقد جاء في فصول مرتبة على النحو التالي :

تاريخ هجرة العقول البشرية

بعد أن وضح للعالم اليوم قيمة العقل ونبوغه في الارتقاء بالحياة ، وكسب مجالات التنافس ، أصبحنا نسمع عن تهريب عالم ذرة ، أو اغتيال عالم عربي ذائع الصيت لئلا يخدم التنمية في بلد شقيق ، وأهمية الأمر تغري بالبحث عن جذوره التاريخية ، وهذا ما تناوله الباحث في هذا الفصل .

فأقدم هجرة حدثت ما ذكره بعض الباحثين في عام ٣٨٨ قبل الميلاد حين انشأ افلاطون أكاديميته وحين سار أرسطو على طريقه عام ٣٥٥ ق م ، فقد كان نشاط هذين العالمين سبباً في اجتذاب الكثير من العلماء من كثير من بلاد العالم المعروف آنذاك عبر الحدود إلى أثينا وإلى غيرها من المدن اليونانية التي كانت مزدهرة آنذاك .

ويثبت الدكتور محمد عبدالعليم مرسي عدة مصادر ودراسات علمية أقرت هذا التاريخ أو قاربته ويتصل بهذه المرحلة التاريخية القرون الأولى من التاريخ الميلادي حيث تحركت الحضارة إلى بلاد فارس حيث جامعة « جند يسابور » التي جند لها كسرى أنو شروان عديداً من العلماء والباحثين ليعملوا بها .

وقد كانت الفترة المسماة بعصر النهضة العلمية الإسلامية ذات أثر كبير في هجرة العلماء إلى العواصم العلمية الإسلامية وبخاصة بغداد « وبفضل السخاء والعطاء اللذين كانا سمة من سمات الخلفاء العباسيين انجذب عدد كبير من العلماء والمترجمين والباحثين للعمل في عاصمة ملكهم المزدهرة بغداد آنذاك ، وأنتجوا الكثير .. اما ترجمة أو ابتكاراً .. مما أغنى المكتبة الإسلامية وزادها ثراء في مختلف فروع المعرفة في تلك العصور »(٤) .

وهذه الحركة العلمية كانت هجرة من بغداد وإليها ، وشملتها روح الفهم الإسلامي لرسالة العلم ورسالة العلماء ، لذا رحب العالم الإسلامي بعلماء اليونان كما رحب اليونان بعلماء الإسلام « وكان تبادل الأفكار والآراء البناءة لصالح البشرية هو الأساس لعملية الترحال التي كانت تتم بين تلك المجتمعات في هذه الحقبة المبكرة من تاريخ البشرية »(٥) .

وفي العصور الوسطى ، وفي فترات الاظلام الحضاري في أوروبا أخذت

الجامعات الأوروبية ــ بعد أن نقلت كثيراً من العلم عن المسلمين ــ تشعر بخطر هجرة العقول البشرية حتى ولو كان ذلك بين جامعات في قطر واحد الأمر الذي جعلها تشترط عند التعاقد مع العلماء أن يقسموا الا يغادروا جامعاتهم للعمل في أماكن أخرى . بل أن الأمر قد وصل حد فرض عقوبة الإعدام على من يفعل ذلك لكن هذا لم يوقف سيل التنقل والهجرة فقد انجذب علماء جامعة باريس وتركوها إلى انجلترا عام (١٢٢٨ م) منجذبين إلى وعود الملك هنري الثالث من مسكن ومال وحرية وأمن . هذا في نفس الوقت الذي هاجر فيه جمع من علماء أوروبا إلى الامريكتين حيث العالم الجديد ، والرغبة في مزيد من الحرية والتنقل الأمر الذي جعل عدد المهاجرين إلى امريكا يصل حد الملايين كما تذكر مصادر الدراسات الاحصائية المهتمة بهذا الأمر .

وضع المشكلة حديثاً

ظلت الهجرة بين بلدان العالم حتى العقد الثاني من هذا القرن في شكل مقبول إذ يحقق صالح الطرفين دون إجحاف واضح من قبل البلاد المستقبلة لهذه الهجرات عمالاً كانوا أو فوق ذلك . لكن الأمر تغير بشكل واضح بعد الحرب العالمية الثانية ، إذ تغيرت خريطة العالم أو كادت ، وبدأت بذلك هجرة العلماء من بلادهم التي مزقتها الحروب واضطربت بها الأنظمة ، إلى أمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا ، وقد أثرت ظاهرة انقسام العالم إلى قوتين كبريين ، وإلى وجود سياسة الأحلاف أثر هذا بشكل تمثل في الصراع العقلي بين المعسكرين وبخاصة في المجال العسكري الذي توج بأطلاق الاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٨ م أول سفينة فضاء ، انطلقت معها أحقاد أمريكية قررت رصد البلايين من الأموال من قبل الحكومة ، واشتد العزم من قبل الهيئات العلمية ومراكز البحوث على ضرورة مواجهة هذا التحدي العلمي الذي اعلنت به روسيا تفوقها في مجال الفضاء ، وظل الأمر هكذا حتى تمكنت أمريكا من أن تضع إنساناً على سطح القمر في سنة ١٩٦٩ م .

وقد أظهر هذا التنافس النقص والحاجة إلى متخصصين في التكنولوجيا اللازمة لهذه المرحلة دولياً ، وخلال هذه الفترة تدفق العديد من العقول إلى أمريكا وفرنسا وكندا وانجلترا ، وهذه المرة يكون التدفق من دول العالم الثالث نتيجة عوامل متعددة جلها في بلاد العالم الثالث ونظمه ، وهنا يجد هؤلاء القادمون ترحيباً شديداً من أصحاب الأعمال ، وتيسيرات إجرائية وقانونية في بعض قوانين الهجرة وبخاصة في أمريكا .

ولفت أمر الهجرة المتدفقة من العالم الثالث إلى العالم المتقدم نظر المفكرين وعلى وجه الخصوص حين بدأ امتناع بعض هؤلاء المهاجرين الذين أرسلتهم دولهم لاتمام

دراستهم ، امتناعهم عن العودة إلى أوطانهم شديدة الحاجة إليهم ، وظهرت بحوث ومقالات بعضها يندد بهذا ، وبعضها يدافع عنه ولا يرى في ذلك حقاً لدول العالم الثالث بل ربما نحي باللائمة عليها . بل وجد إلى جانب الرأيين من يرى أن المشكلة مصطنعة وانها كانت تاريخاً ثم انتهت . وطبيعي أن تشغل بهذا بعض جهات رسمية كالأمم المتحدة وما يتبعها من مراكز أبحاث وفي إطار هذه الأهمية للمشكلة ، وبيان ما قيل حولها وما قدم يكون هذا الفصل التاريخي الذي يبدو فيه الرصد التاريخي والتنظيم الوثائقي واضحين تماماً .

المقصود بهجرة العقول أو نزيف العقول البشرية

لأن الأمر يتصل بالدرجة الأولى بالعلماء وأصحاب الكفاءات العلمية استوجب ذلك دقة في معالجته وموضوعية في التناول ، الأمر الذي حتم تحديد مدلول المصطلح . وهذا ما فعله المؤلف حين قدم عدداً من التعريفات قدمها باحثون من بلاد متعددة نتيجة الاهتمام بالظاهرة التي تشكل خسارة بنسبة ما للدول التي يهاجر منها ، وربما بنسبة ما للدول المهاجر إليها دون تعويض من الرابح للخاسر .

والتعريفات التي قدمها المؤلف تجمع بين اجتهادات الأفراد ، وبحوث الهيئات العلمية ، ولكل صفته ومنحاه ، الأمر الذي اقتضى من المؤلف ملاحظات على هذه التعريفات أسلمته إلى تقديم تعريف يلحظ ما غفل عنه بعض التعريفات من ظروف المجتمعات أو الأشخاص أو العلم ذاته فيقول في تعريفه للنزيف البشري هو غياب العناصر البشرية الحيوية اللازمة والمطلوبة لتحقيق عمليات التنمية الشاملة لمجتمع من المجتمعات في فترة زمنية محددة من حياته .

هذا الغياب قد يكون بالهجرة أصلاً ، أو بالامتناع عن العودة بعد قضاء فترة معينة بالخارج بقصد الدراسة أو التدريب طالت هذه الفترة أو قصرت .

وهذا النزيف يندرج تحته أصحاب الكفاءات العقلية النادرة ، والخبرات العلمية العالية المستوى ، والمهارات الدقيقة التي يشكل غيابها خطورة على حياة المجتمع في حاضره ومستقبله » [نزيف العقول البشرية/٤٧]

ويحاول المؤلف أن يسوغ عبارات تعريفه وتنوع محترزاته ليسلم له التعريف كما أراد ولينتهي الفصل المخصص لهذا الغرض وهو تحديد المصطلح كما يسمى في البحث العلمي .

أهمية دور العلماء وأصحاب العقول النادرة

في هذا الفصل ركز المؤلف على أهمية هذه الفئة الخاصة ورسالتها ، ومن خلال تقديم احصائيات تبرز أثر الأطباء والمهندسين وأساتذة الجامعات بالنسبة للبلاد المهاجر إليها ، يتبين أيضاً مدى الخسارة التي تمنى بها بلادهم الأصلية حين يتركونها أو يتخلون عن مساعدتها وهي أحوج ما تكون في تنميتها إليهم وبخاصة بعد أن أنفقت ما انفقت في إعدادهم هذا الاعداد الرفيع المستوى .

خطورة مشكلة النزيف البشري وآثارها المدمرة

حاول المؤلف في هذا الفصل تعداد جوانب الخسارة التي تنتج من ظاهرة نزيف العقول البشرية وبعضها يتصل بشكل الحياة الاجتماعية كتوسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء حيث يزداد الأول غنى والثاني فقراً ، وبعضها يتصل بإعاقة خطط التنمية في البلاد الفقيرة صانعة العقول المستنزفة ، بينما يوجد الارتفاع لمستوى الاداء والبحث والخدمات في البلاد الغنية المستفيدة هذا إلى جانب الآثار العكسية التي تصل إلى العلماء الباقين في الوطن النامي حيث تظهر المقارنة بينهم وبين المهاجرين أنهم مظلومون باقامتهم في أوطانهم وهذا له أثره إما في عدم التحمس للتنمية أو التفكير في الهجرة .

وقد ذكر المؤلف عدداً من المظاهر لهذا وما أظنها تخرج عما ذكرنا . لكنه عرض أن الحديث عن هجرة العقول يجب ألا يتسم ببيان جوانب الخسارة فقط بل يُلحظ أن جهودهم تقدم لصالح البشرية جمعاء ، وأنها تساعد في السلام العالمي ، وأن بلادهم وأهليهم تستفيد منهم مالياً بطريقة أو أخرى وأن هؤلاء المهاجرين يمكنهم أن يقدموا لأوطانهم خدمات علمية وهم في مجال هجرتهم عن طريق الزيارة أو المراسلة .

أسباب النزيف البشري

لأن الأمر ليس بسيطاً وتشترك في صنعه عدة عوامل بعضها يتصل بالظروف الاجتماعية ، وبعضها سياسي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها علمي ، وبعضها شخصي ، لهذا وغيره من أسباب تتصل بعملية النزيف وخطورتها كان لابد من الافاضة في الحديث الباحث عن الأسباب والظروف وهذا ما فعله المؤلف إذ قدم أسباباً اجتماعية تدور في فلك الرغبة في حياة رغدة، آن التفكير ومستقبله ، كما تلمس قضية العلاقات الجديدة في الوطن الجديد ، في حدود احترام الفرد هناك ، مقارناً هذا بما يلقاه لو عاد إلى وطنه وبخاصة أن السن تقدمت ولم يعد هناك مجال لتقبل حرج جديد .

كما ذكر عدداً من الظروف المحيطة بهذا

الجانب الاجتماعي في حياة العالم المهاجر أو الدارس الرافض للعودة وبنفس الاحاطة المحمودة من المؤلف عالج الأسباب الاقتصادية ما يتصل منها بظروف الوطن النامي وما يغرى منها في البلد المتقدم ، ما يتصل بالحياة كحياة فرد ، وما يتصل بامكانات العلم لباحث أو عالم . كما عالج الأسباب الأكاديمية التي تنحصر في فقر أو فقدان الجو الحقيقي للبحث العلمي في الدول النامية في مقابل توفر امكانات ذلك من الجانب المنهجي والنفسي والاقتصادي كذلك .

أما عن الأسباب السياسية فخريطة الاضطراب والعجز وقتل الحريات ، وعدم احترام الانسان في كثير من الدول النامية عامل طرد لأصحاب العقول منها في مقابل عوامل الجذب في البلاد الأخرى المتقدمة ولاحساس المؤلف ــ والعمل دراسة كما أشرنا ــ بأن هناك من العوامل غير ما ذكر ، وأن بعضها قد يدخل فيما صنف وقد لا يدخل ، لإحساسه وفهمه لهذا ذكر عناصر متصلة بالموضوع وغير مبوبة منها طول مدة الدراسة بالخارج مما يرشح عدم العودة إلى الوطن ، ومنها قانون الهجرة والتسهيلات في أمريكا ، ومنها حدة التنافس بين روسيا وأمريكا ، ومنها نصائح الأساتذة في الغرب لطلاب العالم الثالث وغير هذا مما يتصل بشخصية الدارس أو المهاجر ، أو يتصل بنظرته للمستقبل القريب أو البعيد وهذا الفصل من أطول الفصول وأمتعها ، وإن كان التكرار قد شابه أحياناً كما سيجيء عند التأمل ان شاء الله .

الولايات المتحدة ونزيف العقول البشرية

فيما سبق من فصول كانت الاحصاءات التي قدمها المؤلف تتناول أمريكا كما تتناول غيرها ، لكنه في هذا الفصل درس الظاهرة بالنسبة لأمريكا بصفة خاصة ، ولا يغيب عن القاريء أن الدراسة قدمت لإحدى جامعات أمريكا .

واقتضى هذا أن يقدم صورة موجزة عن أمريكا بامكاناتها وظروفها العامة والعلمية على وجه الخصوص وقدم من الاحصاءات وشهادات الأوروبيين أنفسهم ما يؤكد ما عليه أمريكا من تفوق حضاري وعلمي ، الأمر الذي جعل أمريكا قطباً جاذباً لكثير من الكفاءات التي تكسب أمريكا من وراءها في جامعاتها ، ومراكز التدريب بل ومؤسسات الانتاج وبخاصة الانتاج العسكري أو الذي يحمل صبغة التنافس العالمي لهذا كانت أمريكا محور الحديث والبحث عند الباحثين الأوروبيين وغيرهم ممن تعرضوا لمشكلة النزيف البشري . كما أثبت ذلك دراسات واحصاءات قدمها المؤلف بدقة وثائقية واعية .

بعض دول العالم .. والمشكلة

كي تتضح صورة المشكلة وتلمس آثارها رأى المؤلف أن يطبق ما حددته الاجتهادات ، وقدمته بعض الاحصاءات ، أن يطبق ذلك على بعض دول العالم الثالث .

وقد اختار — من بين ما اختار — مصر مستعرضاً تاريخ صلتها بالغرب بدءاً من الحملة الفرنسية ومروراً ببعثات محمد علي ، ووصولاً إلى ما عليه الأمر في هذا القرن وفي نصفه الثاني بخاصة وهو في كل هذا يقدم أرقاماً تنطق بتطور الاتصال بين مصر والعالم المتحضر وبخاصة أمريكا إذ في عام ١٩٦٤ م كان بها ١١٢٢ دارساً مصرياً يتلقون العلم في جامعاتها ويتعرضون للظروف التي جعلتهم أو بعضهم يفكر في عدم عودته إلى مصر وان كان ذلك لم يعلن صراحة في الاستبيانات . وقد حاول المؤلف من خلال الأرقام التقريبية أن يصنف الدارسين إلى فئات بالنسبة لآرائهم من حيث عدم العودة ، أو التردد ، أو التوقف وما شابه هذا ، محاولاً أن يربط بين رأي كل فئة وظروفها ، جاء هذا بتحليل علمي يلمس القارىء فيه الدقة وبعد النظر . كما طبق المؤلف نفس المقاييس أو ما يناسب منها على باكستان البلد المسلم الذي يعاني من مشكلة نزيف العقول وإعاقتها تنميته الآنية والمستقبلة .

أفكار لمواجهة المشكلة

بعد رحلة علمية تنقل المؤلف خلالها بين العمق التاريخي ، والأسباب الكامنة ، والوصف الواقعي للمشكلة ، كان عليه أن يقدم ما يتصوره البعض حلاً أو بداية لحل المشكلة ، وقد أصاب حين سماها أفكاراً بما تقتضيه من قابليتها للنقاش ، واحتمالها للصواب وللخطأ ، ذلك أن الأمر صعب أن يتخذ فيه قرار لتعدد الجهات المؤثرة فيه ، وتعقد ما يتصل منها بنفس الانسان ورغباته ، ونظرته للمستقبل .

وجدير بالذكر أن هذه الأفكار تطرح عديداً من الحلول علّ ما يناسب مكاناً لا يناسب مكاناً آخر من هذه المقترحات

١ — اقتراح بفرض الضرائب على المهاجرين في مهجرهم مما يستفيدونه لصالح أوطانهم وقد طرح هذا الحل في مؤتمر تبني هذه القضية عام ١٩٧٥ م في مدينة بيلاجيو بإيطاليا ويتصل بهذا الاقتراح أن الدول النامية تكون بذلك قد قبلت الواقع الراهن وتعاملت معه على مرارته .

٢ — من الاقتراحات تقديم التسهيلات للعلماء بأوطانهم مثل السكن ، ورفع المرتبات ، ووضعهم في مكانهم الصحيح المناسب ، وتهيئة الجو العلمي لهم بامكاناته وحرياته وما شابه هذا مما يدخل في باب تسهيلات تجذب المهاجرين إلى أوطانهم التي تحتاج إليهم .

٣ ـــ محاولة الاستفادة من المهاجرين والممتنعين بكافة الطرق ، من حيث إسهامهم العلمي ، أو الاستفادة منهم في النواحي المالية كتأسيس شركات ومؤسسات خادمة لتنمية أوطانهم ، والاستفادة منهم في خدمة المبعوثين الجدد إلى بلادهم الجديدة .

٤ ـــ وإلى جوار هذه المقترحات التي ألمحنا إليها فقط ، قدم المؤلف دعوة صادقة للعالم الثالث أن يعيد حساباته في نظام التعليم بعامة ، ونظام البعثات ، وعمل المكاتب الثقافية بالخارج ، وطبيعة الصلة بين الوطن وبين أبنائه المبتعثين أو المهاجرين .

٥ ـــ كما قدم المؤلف أفكاراً تنادي بأن تدفع الدول المتقدمة مقابل ما تكسب من وجود العلماء المهاجرين إليها ، وذلك في شكل مراكز علمية في البلاد النامية ، أو عن طريق دفع مبلغ من المال نظير كل فرد من العلماء ، أو غير هذا مما يكسر حدة التفاوت بين الرابح دائماً والخاسر دائماً .

هذا إلى جانب إجراءات سماها المؤلف وقائية قدمها للدول النامية آملاً أن ترى فيها مصلاً واقياً قبل التعرض للمرض الخطير مثل اعتبار ما ينفقه على الطالب قرضاً من دولته ومثل التعهدات اللازمة لضمان عودته ، وغيرها كثير .

وفي خاتمة البحث يقرر المؤلف أن مشكلة النزيف البشري مسئولية أصحابه والقائمين على الأمر في دول العالم الثالث .

ويختم كتابه بتحديد مهمة هذا الكتاب « وهذا الكتاب ما أردت به أن يكون وصفة لدواء أو (روشته) لعلاج ، وإنما قصدت به أن يكون تشخيصاً لمرض طال .. وآن لصاحبه أن يساعد نفسه بعد أن عز الدواء .. إنه نذير لقومي .. ودعائي إلى الله أن يقرأوا .. وأن يعوا .. علهم يجدون الدواء ومن بعد دواء أوتداو قد يأتي الشفاء .. والله المستعان ... وهو خير الشافين » [نزيف العقول البشرية ٢٥٤]

وقفات مع الكتاب

لعل ما قدمناه من محتوى الكتاب مع إيجازه كاف في امتداح الجهد المبذول في عمل علمي كهذا ، ولعله يشير كذلك إلى فطنة صاحبه ووعيه بالظاهرة موضوع البحث ، ولكن جهد البشر يند عنه ما يثبت أنه جهد بشر ، الأمر الذي جعل عين القاريء وهو ليس بعيداً عن البحث العلمي ـــ توصل إلى ذهنه تساؤلات نطرحها هنا عل فيها فائدة ترتجي ولو بعد حين .

أولاً : جاء الفصل الخاص بتقديم تعريفات عن المشكلة بعد الفصل الذي أرخ للمشكلة ، ولعل من المألوف علمياً بل والأدعى إلى الترتيب المنطقي أن يحدد المصطلح أولا ويتفق على دلالته ، ثم تأتي مقتضيات البحث لتتعامل مع مصطلح محدد مفهوم ، ولعل حدة المشكلة سوغت للباحث أن يقدم تاريخها قبلا وكأنه بذلك

يعرفها . لكن الأعراف العلمية يجب أن تؤخذ في الاعتبار من جهة ، وما كان سيحدث هناك أدنى تعارض لو قدم الفصل الثاني قبل الفصل الأول .

ثانياً : حين تعرض الباحث لرصد التعريفات وإبداء ملاحظته عليها كان موفقاً للغاية ، لكنه حين حاول أن يطرح تعريفاً للمشكلة أصابه الإسهاب الذي تخلو منه عادة التعريفات المنطقية ، فجاء تعريفه إلى جانب الوصف أقرب منه إلى جانب التعريف بالرسم والحد المنطقيين .

ثالثاً : تحدث الفصل الثالث عن قيمة العلماء مما جعل الغرب يحرص على اجتذابهم ، وتحدث الفصل الرابع عن خسارة بلاد هؤلاء العلماء نتيجة لبعدهم عن أوطانهم ، ويخيل إلى أن الأمرين وجهان لعملة واحدة جانباها ربح هنا وخسارة هناك ، وعليه فقد كان يمكن أن يجيء الفصلان فصلاً واحد يحتوي مبحثين يعالج كل مبحث أمراً مما ذكرنا .

رابعاً : حين تحدث عن أسباب ظاهرة النزيف أو هجرة العقول ، وقسمها إلى أسباب عديدة غلب عليه التشقيق الذي أدى إلى ما يشبه التكرار ، وقد وجد هذا في غير بحث الأسباب أيضاً [أنظر ص ٢٢٠ رقم ٢ ، ٥] ولعل هذا مسوغ بنسبة ما في الرسائل الجامعية و[ص٨٧ رقم ٧ ، ص ٩١ رقم ١٣ ، ص ٩٣ رقم ١٦]

ولكنه في الكتب تقل نسبة الحاجة إليه ، فكثرة الأرقام في الدراسات الانسانية أمر يحتاج إلى نظر وبخاصة إذا كانت الحاجة إليه غير ماسة .

خامساً : لمسنا دقة الباحث في استخدامه الوثائق كما لمسنا أمانته في ذكر مصادره ، غير أنه كان يشير أحياناً إلى بحوث لأشخاص دون أن يعرف بالشخص ، وربما لم يذكر البحث نفسه ، ففي ص ٨٢ « بحث أجراه بهيج » دون أن يعرف به إلا بعد ذلك بصفحات ، وكذا ص ٨٥ « دراسة أجرتها سنية » دون ذكر لعنوان الدراسة .

سادساً : ذكر المؤلف في البحث عن الأسباب عناصر لا تدخل تحت التقسيمات السابقة التي هي : الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية ، الأكاديمية » وليس كل ما ذكر تحت عناصر لا تدخل تحت هذه الأسباب هو كذلك بل كثير منه يمكن أن يرجع إلى الظروف العلمية أو الجوانب الاجتماعية ، وان كان الأمر في هذا المبحث اجتهاد منه يحمد له نوافقه او نجتهد فيه بعده .

سابعاً : أن يقرن المصطلح المعرب بالأصل الموجود في لغته غير العربية هذا حسن ومحمود ، أما أن يذكر المرادف الانجليزي لكثير من الكلمات أو التراكيب العادية فهذا يلفت النظر ، ولا أفهم له مسوغاً إذ لو الغاية تعليم القاريء أو تذكيره لاستدركنا على المؤلف وسألنا لماذا لم تضع المعادل

الانجليزي لكذا وكذا مما نختاره نحن ، ومجرد مثال على مالاحظنا قبلا نذكر ص ١٨٢ « وخاصة المصريين أفضل بكثير » ، والأمثلة تشيع في معظم صفحات البحث .

ثامناً : في الفصل الثامن الذي محضه الباحث لأفكار حول حلول المشكلة ، فيه طالت المقدمة كثيراً ومسها بعض الانفعال والعاطفية ، والبحث في مجموعه قد برأ من هذه الخطابية إن صح استخدام التعبير هنا ، وكم قدم الباحث بمقدمات لفصول هي مثال طيبة للتهيئة لما سيبحث في الفصل الذي قدم له .

وبعد ، فمن حق البحث والباحث على أن اعترف صراحة لا ضمناً أني استمتعت علمياً بهذه الدراسة واعتبرها إضافة جادة في مجالها ، غير أني لم أجد شيئاً كان ضرورياً في هذا البحث ، هو أن الحديث عن هجرة العقول ليس مجالها الوحيد البلاد المتقدمة ، بل كثيراً ما تهاجر عقول من دول نامية إلى دول نامية أخرى عربية كانت أو إسلامية لمجرد تحسن اقتصاد البلد المهاجر إليه ، وهذا أحسبه يدخل في نطاق نزيف العقول البشرية ، بل أزعم أنه أخطر أنواع النزيف المذكور ، إذ في البلاد المتقدمة حيث الظروف العلمية والجو العام يسمحان باستثمار العقل الوافد من جهة وتدريبه — ولو من غير قصد لاعداده لبلاده — من جهة أخرى وفي ذلك من الفائدة ما فيه،وصلت إلى اوطان المهاجرين عن قصد أو عن غير قصد ، مباشرة أو عن طريق غير مباشر . أما هجرة العقول إلى البلاد العربية والإسلامية فقضاء عليها بالجمود والتوقف ، إذ الجو في عمومه غير مهيأ لا لاستثمار هذه العقول ولا لتنميتها لصالح أوطانها .

ولعل الدكتور محمد عبدالعليم مرسي أقدر من غيره على استكمال موضوع النزيف بمعالجة بقية مجالاته وتقصي أمرها ، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل .

الهــــوامــــش

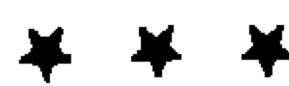
١ ــ الراغب الأصفهاني/ الذريعة إلى مكارم الشريعة/١٤٩ طبعة ١٣٠٨ هـ مطبعة الوطن بمصر .

٢ ــ ارتقاء الإنسان/٤١ عالم المعرفة/ تأليف ح برونوفسكي/ ترجمة موفق شخاشيرو مراجعة زهير الكرمي .

٣ ــ المرجع السابق الصفحة نفسها .

٤ ــ نزيف العقول البشرية/١٥ .

٥ ــ نفس المصدر والصفحة .



دليل الباحث

في أصول الفقه وصحيح البخاري

محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ـ الكويت

أصول الفقه

قائمة ببليوجرافية منتقاة لما صدر في الثمانينات (۱۹۸۰ ـ ۱۹۸۱ ـ ۱۹۸۲ ـ ۱۹۸۳ م) عن أصول الفقه والموضوعات المتعلقة به ، من كتب ، وأطروحات جامعية ، ومقالات الدوريات العربية ، مذيلة بفهرس قاموسي يضم رؤوس الموضوعات ، والعناوين ، والمؤلفين والمشاركين ، في ترتيب هجائي واحد .

الاجتهاد

★ **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى** : من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي .ـ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـ ١٩٨١ م .ـ ٢٧٦ ص .ـ (المجلس العلمي ـ ٢٠)

(١)

★ الأيوبي ، محمد هشام/**الاجتهاد ومقتضيات العصور** .ـ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـ دبلوم .

(٢)

★ الذروي ، أحمد إبراهيم عباس/**نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية** .ـ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـ ٧٧ ص .

(٣)

★ الشرقاوي ، محمد محمد/من اجل ذلك اختلف المجتهدون .ـــ **التضامن الإسلامي** . س ٣٦ : ع١١ (٥/١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٠ ـــ ٤٥

(٤)

★ العمري ، نادية شريف/**الاجتهاد في الإسلام** .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ـــ ٢٧٦ ص ، ٢٤ سم .

(٥)

الاجماع

★ ابن المنذر (٣١٨ هـ)/**الاجماع** ، تحقيق فؤاد عبدالمنعم .. الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٢ م .ـــ ١٥٨ ص . [سلسلة مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر]

(٦)

★ أحمد ، أحمد حمد/**الإجماع بين النظرية والتطبيق** .ـــ الكويت : دار القلم ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ٣٧٦ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٦ د .ك

(٧)

★ حمد ، أحمد الحاج/**حجية الإجماع في الشريعة الإسلامية** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة ام القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

(٨)

★ الحمادي ، فواز بن هزاع/**الإجماع : حقيقته وحجيته ومكانته** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير

(٩)

الأحكام الشرعية

★ الحربي ، عبدالرحمن فايز/**أحكام الفقه الإسلامي** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير

(١٠)

★ عبدالبر ، محمد زكي/**الحكم الشرعي والقاعدة القانونية** .ـــ الكويت : دار القلم ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ١٣٢ ص ، ٢٤ سم .ـــ ١٫٥٠٠ د .ك .

(١١)

★ قاري ، لطفية حسن محمد/**الحكم الشرعي حقيقته وأقسامه** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير

(١٢)

الأحكام الشرعية ـــ تدرجها

★ محمد ، مصطفى فخري أحمد/من أسس التشريع الإسلامي التدرج في نزول الأحكام .ـــ القاهرة : كلية الشريعة

والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م .ـــ ماجستير

(١٣)

الاحكام الشرعية ـــ تعليلها

★ شلبي ، محمد مصطفى/**تعليل الأحكام** : عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد .ـــ بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .ـــ ٤٠٦ ص .ـــ ٣٥ ل .ل .

(١٤)

الأحكام الشرعية ـــ موجباتها

★ المعيني ، محمد مسعود/**تحقيق كتاب موجبات الأحكام** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه

(١٥)

اختلاف الدارين

★ جافاكيـــا ، سماعـــــي حاج عبدالرحمن/**اختلاف الدارين وأثره في الأحكام** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير

(١٦)

الأدلة

★ هيتو ، محمد حسن/قواطع الادلة في الأصول لابن السمعاني : دراسة وتحقيق للمقدمة .ـــ **مجلة معهد المخطوطات العربية** . ع ١ (٣ ـــ ١٤٠٢/٨ هـ = ١ـــ١٩٨٢/٦ م) ص ص ٢٠٩ ـــ ٢٨٨

(١٧)

أصول الفقه ـــ بحوث

★ إبراهيم ، أحمد/**علم أصول الفقه ويليه تاريخ التشريع الإسلامي** .ـــ القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٠ م .ـــ ٥٠٠ر١ جم .

(١٨)

★ البربري ، إبراهيم عبدالقادر/**تحقيق كتاب الإشارة في أصول الفقه** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ ماجستير

(١٩)

★ الجويني ، عبدالملك بن عبدالله/**البرهان في أصول الفقه** تحقيق عبدالعظيم الديب .ـــ القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨١ م .ـــ ٢ مج .ـــ ١٤٦٤ ص ، ٢٤ سم .

(٢٠)

★ الخن ، مصطفى سعيد/**أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** ، ط٢ .ـــ بيروت : مؤسسة الراسلة ، ١٩٨١ م .ـــ ٦٤٥ ص ، ٢٤ سم ـــ ٣٣ ل .ل .

(٢١)

★ دكوري ، ابوبكر عبدالله/**تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول لعلاء الدين المرداوي** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير
(٢٢)

★ شاخت ، يوسف/**أصول الفقه** ، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين .ـــ بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨١ م .ـــ ١٠٢ ص .ـــ [كتب دائرة المعارف الإسلامية ـــ ٥] .ـــ ٨ ل .ل . (٢٣)

★ العثيمين ، محمد صالح/**الأصول من علم الأصول** .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٢٠ ص ، ١٩ سم .
(٢٤)

أصول الفقه ـــ تاريخ

★ حميدالله ، محمد/تاريخ أصول الفقه عند المسلمين ١ـــ٣ ترجمة مروان جردلي . **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ١ـــ٣ (١٤٠٣/٥٠٣ هـ = ١ ـــ١٩٨٣/٣ م)
(٢٥)

★ العلواني ، طه جابر فياض/نظرات في تطور علم أصول الفقه .ـــ **أضواء الشريعة** . ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٢١ ـ ١٤٥
(٢٦)

أصول الفقه ـــ فهارس

★ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت/**فهرس جمع الجوامع في أصول الفقه** للتاج السبكي وشرحه للجلال المحلي .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ٤٤ ص ، ٢٤ سم (٢٧)

★ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت/**فهرس مسلم الثبوت في أصول الفقه** لابن عبدالشكور وشرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ٧٧ ص ، ٢٤ سم . (٢٨)

أصول الفقه ـــ مذهب ابن قدامة

★ ابن قدامة المقدسي ، عبدالله بن أحمد/**روضة الناظر وجنة المناظر** : في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن قدامة المقدسي ، مراجعة سيف الدينالكاتب .ـــ بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٦٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٢٠ ل .ل . (٢٩)

أصول الفقه ـــ المذهب الحنبلي

★ ابن النجار ، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي/**شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه** ، تحقيق

محمد الزحيلي ونزيه حماد .ــ مكة المكرمة : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ــ ٢ ج . (٣٠)

★ السدحان ، فهد بن محمد بن فهد/**تحقيق القسم الأول من أصول الفقه لمحمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ٧٦٣ هـ** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير (٣١)

★ الفعر ، حمزة حسين/**سواد الناظر وشقائق الروض الناضر في أصول الفقه للقاضي علاء الدين الكناني العسقلاني الحنبلي** من أول المخطوطة إلى نهاية باب الإجماع تحقيق ودراسة .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ دكتوراه (٣٢)

أصول فقه ــ نقد

★ أبو سليمان ، عبدالوهاب إبراهيم/**الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية** .ــ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٤٠٠ ص (٣٣)

الأفتاء

★ البيضاوي ، عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ)/**الغاية القصوى في دراية الفتوى** ، تحقيق علي محيي الدين القره داغي ، ٢ ج .ــ القاهرة : دار النصر للطباعة ، ١٩٨٢ م ــ ١٢٠٠ ص ، ٢٤ سم . (٣٤)

★ الدويش ، أحمد بن عبدالرازق/**الإفتاء وما يتعلق به** .ــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ــ ماجستير (٣٥)

★ القائدي ، يحيى صالح بكر/**الفتوى وأحكامها في الشريعة الإسلامية** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير (٣٦)

★ التمر ، عبدالمنعم/تقنين الشريعة وإصدار الفتوى .ــ كيف ؟ **العروة الوثقى** . ع ٢٩ (١٤٠٢/٦ هـ = ١٩٨٢/٤ م) ص ص ٨ ــ ١١ (٣٧)

الألفاظ

★ سالم ، الطيب خضري السيد/أثر معاني الحروف في اختلاف الفقهاء .ــ **أضواء الشريعة** . ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٤٧ ــ ٢٠٥ (٣٨)

الألفاظ ــ دلالتها

★ جفجي ، حسين علي/**طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند**

الأصوليين .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٣٩)

★ عقبي ، التماري/طرق دلالة الألفاظ على الأحكام .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٤٠)

الألفاظ ـــ دلالتها ـــ المذهب الحنفي

★ النملة ، عبدالكريم علي/طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير (٤١)

الأمر والنهي

★ صلاح ، ملاطف محمد/الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية وأثرها في اختلاف الفقهاء .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير (٤٢)

★ العلائي ، الحافظ/تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد ، تحقيق إبراهيم السلقيني ، ط٢ ، دمشق : المحقق ، ١٩٨٢ م . (٤٣)

الأهلية

★ بطيخ ، عثمان/نظرية الأهلية في المعاملات .ـــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م .ـــ دكتـــــــــوراه . (٤٤)

★ سعود ، محمود مجيد/الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٤٥)

البيان

★ النعمان ، ناصح صالح/البيان عند علماء الأصول .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٤٦)

البيضاوي ، القاضي ناصر الدين

★ عبدالرحمن ، جلال الدين/القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه .ـــ الاسكندرية : دار الكتب الجامعية ، ١٩٨١ م .ـــ ٦٢٤ ص . (٤٧)

التعارض والترجيح

★ جلال ، محمد سعاد/إذا تعارضت مصالح المكلفين .ـــ العروة الوثقى . ع ٢٩ (١٤٠٢/٦ هـ = ١٩٨٢/٤ م) ص ص ١٢ ـــ ١٥ (٤٨)

★ الحفناوي ، محمد إبراهيم/التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م .ـــ دكتوراه . (٤٩)

* المطير ، عبدالرحمن/**تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال للحافظ العلائي** .ـ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـ ماجستير (٥٠)

التقليد

* الأمين ، عبدالله عمر محمد/**التقليد في الشريعة الإسلامية** .ـ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـ ماجستير . (٥١)

* عمر ، دياب سليم محمد/**تحقيق كتاب العقد الفريد من أحكام التقليد** .ـ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـ ماجستير . (٥٢)

* هتيمي ، رمضان محمد عيد/**تحقيق مخطوط العقد الفريد من أحكام التقليد** .ـ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـ ماجستير . (٥٣)

التكاليف الشرعية

* السيد ، مصباح المتولي/**الاستطاعة وأثرها في التكاليف الشرعية** .ـ القاهرة : كلية الشرعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـ ماجستير (٥٤)

الحِيَل

* ابن إبراهيم ، محمد/**الحيل الفقهية في المعاملات المالية** .ـ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م .ـ دكتوراه (٥٥)

خبر الواحد

* المصري ، عبدالرحمن محمد أمين/**التعارض بين خبر الواحد والقياس** .ـ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـ ماجستير (٥٦)

* مهنا ، سهير رشاد/**خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي .ـ بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م .ـ ١٢٤ ص ، ٢٤ سم . ٥٧**

خبر الواحد ـ المذهب الشافعي

* الشيخ ، العبيد معاذ/الإمام الشافعي وخبر الواحد .ـ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـ ماجستير . (٥٨)

الذرائع

* الرحموني ، محمد الشريف/سد الذرائع .ـ **الوعي الإسلامي .ـ س ١٨ : ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٢ ـ ٥٥ (٥٩)**

الرخص والعزائم

* الشرقاوي ، محمد محمد/الرخص والعزائم .ـ **التضامن الإسلامي** .ـ س

٣٧ : ح ١١ (١٤٠٣/٥ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٦٣ ـــ ٦٧ (٦٠)

السبب

★ الربيعة ، عبدالعزيز/**السبب عند الأصوليين** .ـــ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . (٦١)

السنّة

★ جابر ، محمود صالح شريتح/**السنة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٦٢)

★ الحديثي ، خديجة/**موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف** .ـــ بغداد ، دار الرشيد ، ١٩٨٢ م . (٦٣)

★ السيوطي ، جلال الدين/**مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة** .ـــ القاهرة : دار الحرية ، ١٩٨١ م . (٦٤)

★ العمري ، نادية شريف/**اجتهاد الرسول** .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٨٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٢٥ ل . ل. (٦٥)

العام والخاص

★ السلمي ، عياضة بن نامي/**دلالة العام وأثر الخلاف فيه** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٦٦)

★ شفيق ، منير/نظرتان إلى العمومية والخصوصية .ـــ **القدس** . ع ١٨ (١٩٨١/٥ م) ص ص ١٩ ـــ ٢٢ (٦٧)

★ فقيهي ، موسى بن علي/**مخصصات العموم وأثرها فيه** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٦٨)

★ مصيلحي ، سعيد/**الخلاف الأصولي في مباحث التخصيص** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه (٦٩)

العرف

★ الشرقاوي ، محمد محمد/الاشتراطات العرفية بين المسئولية والتجاوز .ـــ **الأزهر** . **س ٥٤ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص ١٥٣٩ ـــ ١٥٤٣** (٧٠)

العرف ـــ المذهب المالكي

★ الجيدي ، عمر/**العرف في المذهب المالكي ومفهومه لدى علماء المغرب** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ دكتوراه (٧١)

العلة الشرعية

★ الذروي ، أحمد إبراهيم عباس/**إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية** .ـــ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ١٤٧ ص (٧٢)

الفروع

★ الأسنوي ، جمال الدين أبومحمد عبدالرحيم بن الحسن/**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** ، تحقيق وتعليق وتخريج النص محمد حسن هيتو .ـــ ط ٢ .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ـــ ٥٦٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٣٠ ل . ل (٧٣)

القرآن

★ النشمي ، عجيل/القرآن كمصدر تشريعي في رأي المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع٢١٨ (ط/١٤٠٣ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٩ ـــ ٢٥ (٧٤)

القرآن ـــ الاستنباط

★ حميتو ، عبدالهادي/**اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الأحكام** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ دبلوم . (٧٥)

القرآن ـــ نواسخه

★ علي ، محمد أشرف/**نواسخ القرآن لابن الجوزي** (تحقيق ودراسة) .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٧٦)

القواعد الفقهية

★ ابن جزى ، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي/**القوانين الفقهية** .ـــ بيروت : دار القلم ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٠٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ١٢ ل .ل . (٧٧)

★ أبو الأجفان ، محمد/**الكليات الفقهية لابن غازي** .ـــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه . (٧٨)

★ الدردابي ، محمد/**قواعد الفقه للإمام المقري** : دراسة وتحقيق .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ دكتوراه . (٧٩)

★ الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي/**المنثور في القواعد** ، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود ، مراجعة عبدالستار أبوغدة .ـــ ٣ ج .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ٤٤٢/٤٣٦/٤٤٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ [أعمال موسوعية مساعدة ، تحقيق التراث الفقهي ـــ ١] (٨٠)

قول الصحابي

★ الشيخ ، أبابكر محمد/**قول الصحابي**

وأثره في الأحكام .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨١)

القياس

★ حامد ، عبدالسلام صبحي/دفع القياس بدفع علته .ـــ **مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد** .ـــ ع٦ (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م) ص ص ٧٧ ـــ ١١٤ (٨٢)

★ الدويش ، محمد بن عبدالعزيز/**النصب أحد مسالك العلة في القياس** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير . (٨٣)

التعارض والترجيح

★ السويح ، سعد بن سالم/**تعارض القياس مع الأدلة المتفق عليها عند الأئمة الأربعة والترجيح بينهما** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير . (٨٤)

الكرخي ، أبوالحسن

★ حامد ، عبدالستار/أبوالحسن الكرخي وأثره في أصول الفقه وفروعه .ـــ **مجلة كلية الشريعة** جامعة بغداد . ع٧ (١٩٨١ م) ص ص ٤٦ ـــ ١٠٦ (٨٥)

المباح

★ سدابو ، موفق منور/**الإباحة في الشريعة الإسلامية** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير . (٨٦)

المباحث اللغوية

★ عبدالغفار ، السيد أحمد/**التصور اللغوي عند الأصوليين** .ـــ جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ـــ ١٧٢ ص . (٨٧)

المُجمل

★ زين ، ساتريا أفندي/**المجمل ودلالته على الأحكام** ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨٨)

المحكوم عليه

★ الدويش ، محمد عبدالرزاق/**المحكوم عليه في الشريعة الإسلامية** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨٩)

المشترك

★ الترتوري ، حسين مطاوع/**المشترك ودلالته على الأحكام** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة

أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير (٩٠)

المطلق والمقيد

★ إبراهيم ، إبراهيم عبدالله/**الدليل الشرعي بين الاطلاق والتقييد** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٩١)

المقاصد الحاجية

★ عقبى ، سمير محمد محمود/**الحاجة وأثرها في التشريع الإسلامي** .ــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ــ دكتوراه (٩٢)

النسخ

★ الشرقاوي ، محمد محمد/الناسخ والمنسوخ .ــ **الوعي الإسلامي** . ع١٩٤ (٢/١٤٠١ هـ) ص ٦٧ (٩٣)

★ صديق ، أحمد محمد/**النسخ في الشريعة الإسلامية** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير (٩٤)

★ نجوم ، فاطمة صديق/**نسخ الكتاب والسنة بالكتاب والسنة** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٩٥)

النص

★ الجيدي ، عمر/التشريع الإسلامية بين الاكتفاء بالنصوص والتوسع في المصادر .ــ **دعوة الحق** . س ٢٢ : ع ٨ (٣/١٤٠٢ هـ) ص ص ٢٩ ــ ٣٥ (٩٦)

الواجب

★ ابن آدو ، بابا بن بابا/**الواجب وأحكامه** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدرسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٩٧)

الواجب ــ أثره

★ الأفغاني ، فضل الله فياض/**الواجب وأثره في الفقه الإسلامي** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ ماجستير . (٩٨)

الوصف

★ عبدالوهاب ، أحمد عمرو/**الوصف المناسب لشرع الحكم** .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ دكتوراه . (٩٩)

★ العميريني ، علي بن عبدالعزيز/**الوصف المناسب والتعليل عند الأصوليين** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــماجستير . (١٠٠)

الفهــرس القاموســي

يضم رؤوس الموضوعات والعناوين وأسماء المؤلفين والمشاركين]

[في ترتيب هجائي واحد]

أ

قائمة الناشرين والدوريات والمعاهد العلمية

ـ الأزهر (مجلة) ـ إدارة الأزهر ـ الأزهر ـ القاهرة

ـ أضواء الشريعة (مجلة) ـ ص ب (٥٧٠١) الرياض

التضامن الإسلامي (مجلة) ، ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة

ـ الجامعة الإسلامية ، ص ب (١٧٠) المدينة المنور

ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ص ب (٥٧٠١) الرياض

ـدار الأنصار ، ٨١ شارع البستان ، عابدين ، القاهرة

ـ دار الحديث الحسنية ، الرباط

ـ دار الشروق ، ص ب (٨٠٦٤ ـ ١١) بيروت

ـ دار الشروق ، ص ب (٤١٤٦) جدة

ـ دار القلم ، ص ب (٣٨٧٤ ـ ١١) بيروت

ـ دار القلم ، ص ب (٢٠١٤٦) الكويت

ـ دار الكتاب العربي ، ص ب (٥٧٦٩ ـ ١١) بيروت

ـ دار الكتاب اللبناني ، ص ب (٣١٧٦ ـ ١١) بيروت

ـ دار الكتب الجامعية ، ٣٥ شارع طلعت حرب ، الاسكندرية

ـ دار النهضة العربية ، ص ب(٧٤٩ ـ ١١) بيروت

ـ دعوة الحق (مجلة) ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط .

ـ رئاسة المحاكم الشرعية ، الدوحة .

ـ شركة مكتبات عكاظ ، ص ب (٨٢٦٧) جدة

ـالعروة الوثقى (مجلة) ، ١١١٩ شارع كورنيش النيل ، القاهرة

ـ الفكر الإسلامي (مجلة) ، دار الفتوى ، شارع ابن رشد ، بيروت

ـ القدس (المجلة) ، ص ب (٦٠٧١ ـ ١١) بيروت

ـ الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، الجامعة التونسية ، ٩٤ شارع ٩ إبريل ، تونس .

ـ كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، شارع الملك فيصل (الوزير) ، الرياض .

ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى ، ص ب (٣٧١٥) مكة المكرمة .

ـــ كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ، الدّراسة ، القاهرة

ـــ مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد ، بغداد

ـــ مجلة معهد المخطوطات العربية، ص ب (٢٦٨٩٧) الصفاة ـــ الكويت

ـــ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة.

ـــ المعهد العالي للقضاء، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ص ب (٥٨١٠) الرياض

ـــ مؤسسة الرسالة ، ص ب (٧٤٦٠ ـــ ١١) بيروت

ـــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت

الوعي الإسلامي (المجلة) ، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت

صحيح البخاري

قائمة ببليوجرافية تشتمل على أهم ما صدر من مقالات دوريات وكتب ورسائل جامعية عن صحيح البخاري ، وتغطي القائمة ما صدر في بلدان العالم الإسلامي ، كما تشمل ما ألفه الكتاب المسلمون وأصدروه في أماكن أخرى خارج العالم الإسلامي .

وقد رتبت مداخل المواد تحت رؤوس موضوعات هجائية مخصصة ، وألحق بالقائمة كشاف بأسماء المؤلفين والمحققين والمراجعين والمترجمين وكشاف بعناوين الكتب والرسائل الجامعية والمقالات .

البخاري ، محمد بن اسماعيل

١ ـــ الأدوزي ، محمد/حياة **البخاري واتجاهه إلى الاجتهاد** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .ـــ رسالة دبلوم .

٢ ـــ ضناوي ، محمد علي/البخاري في ذكراه . **الأمة** (قطر) (شوال ١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٩ ـــ ٥١ .

٣ ـــ الندوى ، تقي الدين/**الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين** .. ط ٢ .ـــ دمشق : دار القلم ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .

البخاري ـــ الجامع الصحيح

٤ ـــ خليف ، عبدالرحمن/صحيح البخاري . **جوهر الإسلام** س ١٤ : ع ٩ ـــ ١٠ (سلسلة جديدة) ص ص ١١ ـــ ١٤ .

٥ ـــ زوتين ، عبدالحميد/**صحيح البخاري من خلال شرطه** . ـالرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ـــ أطروحة .

٦ ـــ الندوى ، أبوالحسن/الجامع الصحيح للإمام البخاري **منار الإسلام** . س ٣ : ع ١٠ (١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م) .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ الأبواب والتراجم

٧ ـــ الدهلوي ، شاه ولي الله/ **رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري** ، ط٣ . ـــ حيدر أباد الدكن : مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م .ـــ ١٣٧ ص ، ٢٤ سم .

٨ ـــ الكاندهلوي ، محمد زكريا بن يحيى/**الأبواب والتراجم لصحيح البخاري** .ـــ ٥ ج .ـــ سهارنفور (الهند) : المكتبة اليحيوية ، ١٣٩٢ هـ ، ٢٦ سم .

٩ ـــ هاشم ، الحسيني/منهج البخاري في التراجم . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٨ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ١١٩٩ ـــ ١٢٠١ .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ الأطراف

١٠ ـــ عبدالعزيز ، أبو سعيد محمد/**نبراس الساري في أطراف البخاري** .ـــ لاهور : المطبع الكريمي ، ١٣٤٥ هـ ـــ ٤٢٨ ص .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ ترجمة

١١ ـــ خان ، محمد محسن/ترجمة معاني صحيح البخاري ، عربي انجليزي

Khan, Muhammad Muhsin : The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari, Arabic - English , 9 Vols. Chicago : Kazi publications, 4 the Revised Edition, 1979, 25.5 cms.

١٢ ــ علام ، محمد مهدي/جامع صحيح البخاري ، ترجمة إلى الانجليزية إبراهيم حسن الموجي . **صحيفة دار العلوم** . س١ : ع ٤ (١٩٣٥/٤م) ص ص ٢١٧ ــ ٢١٩

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ رباعياته

١٣ ــ الكتاني ، يوسف/**رباعيات الإمام البخاري** .ــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .ــ رسالة دبلوم .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ شروح

١٤ ــ ابن عاشور ، محمد الطاهر/**النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح** .ــ تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .ــ ٤٨٢ ص ، ٢٤ سم .

١٥ ــ الأنصاري ، أبويحيى زكريا بن محمد بن زكريا (٩٢٦ هـ)/**تحفة الباري** . القاهرة : المطبعة الميمنية ، ؟ .ــ ح ١ ، ٤٦٨ ص .

١٦ ــ البوصيري ، عبدالرحمن (١٣٥٤ هـ) **مبتكرات اللآلىء والدرر في المحاكمة بين العيني وابن حجر** ، تحقيق سليمان محمد الزوبي والهادي عرفة . ــ طرابلس : المطبعة الحكومية ، ١٩٥٩ .ــ ٢٦٨ ص .

١٧ ــ الزركش ، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن بهادر (٧٩٤ هـ)/**شرح صحيح البخاري** .ــ القاهرة : المطبعة المصرية ، ١٩٣٢ م .ــ ٦ ج في ٣ مج

١٨ ــ السندي ، أبو الحسن نور الدين محمد بن عبدالهادي/**متن البخاري مشكول بحاشية السندي** .ــ ٤ ج .ــ القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ؟ .ــ ج ١ : ٣٥٠ ص ، ج ط : ٣٤٣ ص ، ج ٣ : ٣٣٠ ص ، ج ٤ : ٣١٢ ص ، ٢٨ سم .

١٩ ــ العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/**فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد اسماعيل البخاري** ، قرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه ونبه على أرقامها في كل حديث محمد فؤاد عبدالباقي ، وقام بإخراجه وتصحيح تجاربه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب .ــ ١٣ ج ــ بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ٢٨ سم .

٢٠ ــ العيني ، بدر الدين ابومحمد محمود بن احمد/**عمدة القاريء شرح صحيح البخاري** . بيروت : دار الفكر ، ٢٥ ح في ١٢ مج ، ٢٨ سم .

٢١ ــ القسطلاني ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد/**إرشـاد الساري لشرح صحيح البخاري** . بيروت : دار الفكر ، ١٠ مج . (مصور عن طبعة

القاهرة ١٣٠٥ هـ . ط ٦) ، ٢٨ سم .

٢٢ ـــ الكتاني ، يوسف/الشروح المغربية لصحيح البخاري ـــ ١ ـــ **دعوة الحق** . ع ٢٢٤ (١٠ ـــ ١٤٠٢/١١ هـ = ٨ ـــ ١٩٨٢/٩ م) ص ص ٩٣ ـــ ٩٦ .

٢٣ ـــ الكتاني ، يوسف/**مدرسة الإمام البخاري في المغرب** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ـــ ٨٠٠ ص .ـــ دكتوراه .

٢٤ ـــ الكشميري الديوبندي ، محمد أنور/**فيض الباري على صحيح البخاري** . ديوبند (الهند) : خضرراه بوك ديبو ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ط ١ ، ٤ ح في ٤ مج ، ١٩٢٩ ص ، ٢٤ سم . (بهامشه البدر الساري إلى فيض الباري لمحمد بدر عالم الميرتهي) .

٢٥ ـــ الكنكوهي ، أبومسعود رشيد أحمد/**لامع الدراري على جامع البخاري ، ضبطه أبو زكريا محمد يحيى الصديقي ، وعلق عليه محمد زكريا الكاندلوي ، ١٠ مج مكة المكرمة : المكتبة الإمدادية ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م ، ٢٤ سم .**

٢٦ ـــ وصفي ، مصطفى كمال/صحيح البخاري المفسر .ـــ القاهرة : دار الشعب (صدر منه قبل وفاة المؤلف جزأن)، ١٩٧٧م ، ٤٣٢ ص ، ٢٧,٥ سم .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ فهارس

٢٧ ـــ رضوان ، رضوان/**فهـــارس البخاري** .ـــ القاهرة : مطبعة دار الكتاب العربي ، ١٣٦٨ هـ ، ٥٣٥ ص .

٢٨ ـــ وصفي ، مصطفى كمال/**كشاف صحيح البخاري** (فهرس أبجدي) ٢ ج . القاهرة : دار الشعب ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٣٦ ص (حتى حرف أ هـ ل) ، ٢٤ سم .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ متون

٢٩ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة/**الجامع الصحيح** المسند **المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه** (المعروف بصحيح البخاري) .ـــ ٩ ج ـــ القاهرة : دار ومطابع الشعب ، ٢٨ سم (كتاب الشعب) .

٣٠ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل/**صحيح البخاري** ، تحقيق محمود النواوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد خفاجى .ـــ ٩ ح ـــ مكة المكرمة : مكتبة النهضة الحديثة ، ١٣٧٦ هـ .

٣١ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن إسماعيل/**صحيح البخاري** ، ضبطه ورقمه وذكر تكرار مواضعه وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا .ـــ ٦ مج ـــ

دمشق وبيروت : دار القلم ، ١٤٠١ هـ/ ١٤٠٢ هـ = ١٩٨١/١٩٨٢ م .ـــ ٢٧٤٨ ص ، ٢٧٫٥ سم .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ مختصرات

٣٢ ــ الأزدي ، ابن أبي جمرة/**مختصر صحيح البخاري** ، شرح عبدالحميد الشرنوبي الأزهري .ـــ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ م .

٣٣ ــ الألباني ، محمد ناصر الدين/**مختصر صحيح الإمام البخاري** .ـــ مج ١ ــ بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٩ هـ ــ ٤٧٧ ص + فهرس ١٤١ ص ، ٢٨ سم .

٣٤ ــ الزبيدي ، أبوالعباس زيد الدين أحمد بن أحمد بن عبداللطيف الشرجي الشهير بالحسين بن المبارك/**التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح** ٢٠ ج ــ بيروت : دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، ٣٢٠ ص ، ٢٦ سم . (بهامشه حواش من شرحى الشيخ الشرقاوي والإمام ابن قاسم الغزى)

٣٥ ــ الشنواني ، محمد بن علي/**حاشية على مختصر ابن ابي جمرة** . ط ٢ .ـــ القاهرة : مطبعة بولاق ، ١٢٨٦ هـ ــ ٢٤٤ ص .

٣٦ ــ ضياء الدين ، عمر/**زبدة البخاري** .ـــ بيروت : دار التوفيق ، ٣٥٢ ، ٢٢ سم (جمع فيه كل ما في صحيح البخاري من الأحاديث القولية النبوية ، وذيلت صحائفه بشرح وجيز للألفاظ وضعه إبراهيم حسن الانبابي) .

٣٧ ــ الطهطاوي ، السيد عبدالرحيم عنبر/**هداية الباري إلى ترتيب صحيح البخاري** ــ ٢ مج .ـــ بيروت : دار الرائد العربي ، ١٩٧٩ م .ـــ ٧٧٨ ص ، ٢٤ سم . (مذيلة صحائفه بتعاليق وجيزة للمؤلف) .

٣٨ ــ عمارة ، مصطفى محمد/**جواهر البخاري وشرح القسطلاني** . ط ٥ .ـــ القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٦ م .ـــ ٥٤٤ ص .

٣٩ ــ عيسى ، عبدالجليل/**صفوة صحيح البخاري** .ـــ ٤ ج .ـــ القاهرة : مكتبة صبيح .

٤٠ ــ المراكشي ، محمد بن محمد بن عبدالله/**لبانة القاري من صحيح البخاري** .ـــ القاهرة : مصطفى الحلبي .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ المقدمة

٤١ ــ العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/**هدى الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، قام باخراجه وتصحيح تجاربه محب الدين الخطيب .ـــ بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ٥٠٠ ص .**

٤٢ ــ الكاندهلــوي ، محمــد ادريس/**مقدمة البخاري** .ــ الهند ، ١٣٧ هـ .ــ ٣١ ص .

٤٣ ــ الكتاني ، يوسف/افتتاحيات البخاري . **دعوة الحق** . ع ٢٢٥ (١٤٠٢/١٢ هـ ــ ١٤٠٣/١ هـ = ١٠ ــ ١٩٨٢/١١ م) ص ص ٤٠ ــ ٤٧ .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ نقد

٤٤ ــ أبوبكر ، السيد صالح/**الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الاسرائيلية وتطهير البخاري منها** .ــ الاسكندرية : شركة مطابع محرم ، ١٩٧٤ م .ــ ٣٨٤ ص ، ٢٤ سم .

٤٥ ــ الجياني/**التنبيه على الأوهام الواقعة في صحيح البخاري** ، تحقيق محمد صادق آذن .ــ الرياض : كلية أصول الدين جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ــ ماجستير .

٤٦ ــ هاشم ، الحسيني/النقد الحديث في صحيح البخاري .ــ **الأزهر** . س ٥٥ : ع ١١ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ص ١٥٩٦ ــ ١٥٩٨

البخاري ومسلم ــ الصحيحان

٤٧ ــ الفاضلي ، محمد/الموازنة بين الشيخين .ــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ــ أطروحة .

٤٨ ــ الكليب ، إبراهيم علي/**المدخل في معرفة الصحيحين** .ــ الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير .

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ الرواه

٤٩ ــ العامري ، الحرضي ، عماد الدين أبوزكريا يحيى بن أبي بكر (٨٩٣ هـ)/الرياض المستطابة في جملة من روى في الصحيحين من الصحابة .ــ بهوبال (الهند) : المطبع الشاهجهاني ، ١٣٠٣ هـ . ٩٢ ص

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ فهارس

٥٠ ــ التوقادي ، محمد الشريف بن مصطفى/**مفتاح الصحيحين بخاري ومسلم** (إرشاد الساري للقسطلاني ــ فتح الباري لابن حجر العسقلاني ــ عمدة القاري للعيني ــ متن صحيح البخاري ــ النووي على صحيح مسلم ــ متن صحيح مسلم) ، ط ٢ .ــ بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .ــ ٢٤٤ ص ، ٢٧ سم . (طبعة مصورة عن الشركة الصحافية العثمانية سنة ١٣١٣] .

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ المتفق عليه

٥١ ــ الشنقيطي ، محمد حبيب الله بن عبدالله بن أحمد/**زاد المسلم فيما اتفق عليه** البخاري ومسلم وبهامشه فتح المنعم ببيان ما

احتيج لبيانه من زاد السملم . ط ٢ ، ٥ ج ـــ القاهرة : محمد بن محمد الشرنوبي ، ١٩٥٤ ـــ ١٩٥٦ م .

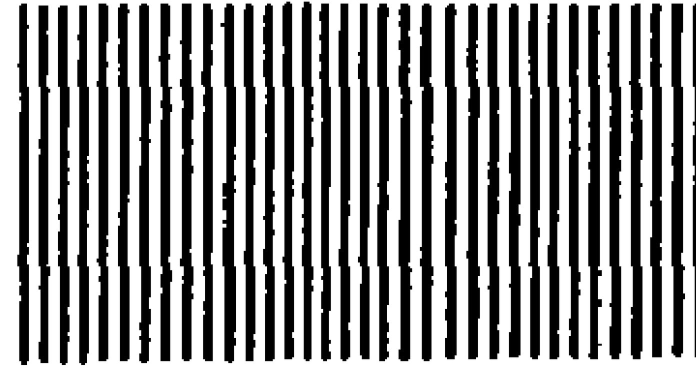
٥٢ ـــ عبدالباقي ، محمد فؤاد/**اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان** ، مراجعة عبدالستار أبوغدة .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م .ـــ ٩١٦ ص ، ٢٨ سم . (التراث الإسلامي ـــ ٨ ـــ)

الغسّاني ـــ التقييد المهمل

٥٣ ـــ التويجري ، عبدالله بن حمود/**التقييد المهمل في صحيح البخاري للحافظ الغساني** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير .

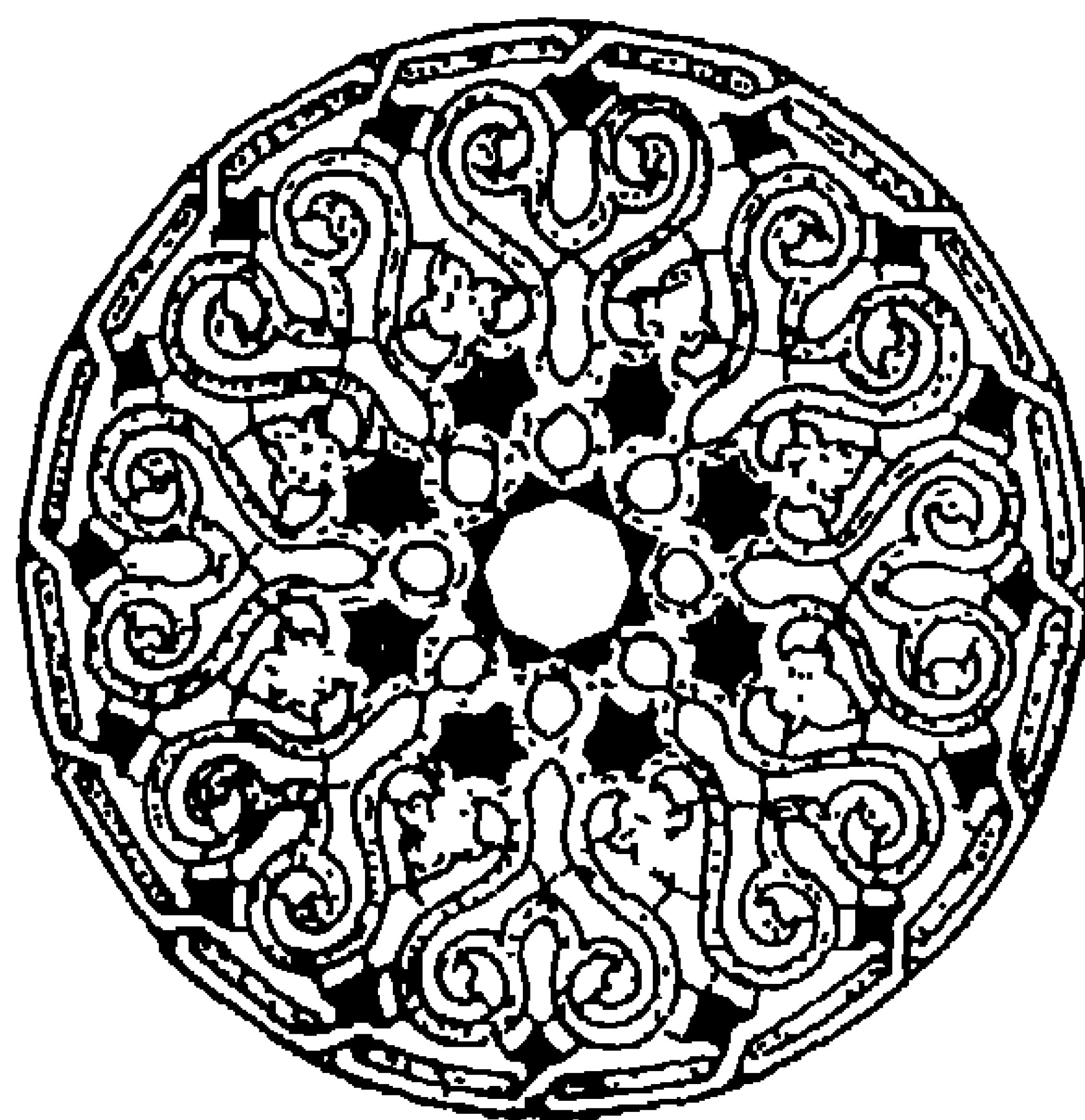
القسطلاني ـــ إرشاد الساري

٥٤ ـــ عطية ، عطية عبدالرحيم/**الإمام القسطلاني وصحيح البخاري** .ـــ القاهرة : الشؤون الإسلامية ، ١٩٧٩ م .ـــ ١٧٥ ص .ـــ (دراسات في الإسلام ـــ ٢٥٥)



كشاف المؤلفين والمحققين والمراجعين والمترجمين

كشاف العناوين



دليل القاريء

إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني

وزارة التربية ــ الكويت

متولي ، عبدالحميد/الإسلام وموقف علماء المستشرقين . جدة : عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ ﻫ = ١٩٨٣ م ــ ٨٠ ص ، ٢١ سم .

يرد المؤلف في هذا الكتاب على اتهام المستشرقين الشريعة الإسلامية بالجمود واتهامهم العلماء الأقدمين بالتأثر بالقانون الروماني ، وقد جاء رأي المؤلف المعروف عنه في مناهج التفسير وهو أن الشريعة الإسلامية أبعد الشرائع عن الجمود وأكثرها مرونة وقابلية للملاءمة مع مختلف البيئات ومختلف ظروف الزمان والمكان ، جاء محوراً أساسياً يرتكز عليه المؤلف في الرد على أولئك المستشرقين .

وقد جاء الكتاب في مبحثين .

المبحث الأول : يناقش فيه اتهام علماء المستشرقين للشريعة الإسلامية بالجمود ويبيِّن خطأهم .

المبحث الثاني : يردّ فيه على اتهام علماء المستشرقين لعلماء الشريعة القدامى بالتأثر بالقانون الروماني ويفند ذلك الاتهام .

***

جاد ، سامح السيد/العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ــ جدة : مكتبة الخدمات الحديثة ، ١٤٠٤ ﻫ = ١٩٨٣ م ، ط ٢ ــ ١١٥ ص ، ٢٤ سم .

في عدة مباحث حول العقوبة ، استهل المؤلف كتابه بتمهيد قيمٍ عن ماهية العقوبة والغرض منها في الإسلام ثم في القوانين الوضعية المختلفة . وخلص إلى اتفاق الشريعة والقوانين على الأصول العامة والمباديء التي تقوم عليها العقوبة ، وحصر الخلاف في كيفية تطبيق هذه المباديء وتلك الأصول ، مما أدى إلى إخفاق القوانين في إيجاد نظرية سليمة متكاملة للعقوبة كما هو موجود فعلاً في الشريعة الإسلامية .

ويقع الكتاب في خمسة فصول :

الفصل الأول : وخصصه للحديث عن الحقوق التي تحميها العقوبة وفيه مبحثان المبحث الأول عن ماهية الحقوق وأنواعها ، وذكر فيه تقسيم الفقهاء لأنواع الحقوق . وهي :

أ ــ حقوق خالصة لله تعالى .

ب ــ حقوق خالصة للعباد .

ج ــ حقوق مشتركة بين الله والعبد وحق الله غالب .

د ــ حقوق مشتركة بين الله والعبد وحق العبد غالب .

المبحث الثاني : الآثار المترتبة على تقسيم الحقوق وذكر فيه الآثار التي تترتب على الإخلال بالحقوق سالفة الذكر كل على حدة .

الفصل الثاني : العفو عن عقوبات القصاص . وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول : المقصود بالقصاص والدية ودليل العفو فيهما .

المبحث الثاني : شروط العفو وأصحاب الحق فيه .

المبحث الثالث : الآثار المترتبة على سقوط القصاص بالعفو .

المبحث الرابع : حق المجني عليه في العفو عن جرائم الاعتداء على النفس أو ما دونها عمداً أو خطأً قبل وفاته .

الفصل الثالث : العفو عن الحدود ــ وفيه مبحثان .

المبحث الأول : مدى جواز العفو عن حد السرقة وفيه فرعان . الأول قبل رفع الدعوى ، والثاني بعد الحكم بالادانة .

المبحث الثاني : مدى جواز العفو عن حد القذف .

الفصل الرابع : بعنوان العفو عن التعزير وفيه عدة مباحث .. تعريف التعزير ـ انواع العقوبات التعزيرية ــ مدى جواز اجتماع التعزير مع الحد أو القصاص فيما دون النفس ــ العفو عن العقوبات التعزيرية ودليل مشروعيتها ــ اصحاب الحق في العفو عن العقوبات التعزيرية .

والمؤلف في كل ما سبق يستند إلى التفاسير المختلفة المتعلقة بنقاط البحث وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة وآراء الفقهاء والأئمة في ذلك .

الفصل الخامس : وهو بعنوان العفو عن العقوبة في القانون الوضعي . وفيه ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : الأحكام العامة المختلفة للعفو عن العقوبة في القانون وفيه أربعة فروع يناقش فيها جميعاً آراء أصحاب النظريات القانونية في النقاط الاساسية مثل ماهية العفو وشروط العفو ونطاق العفو .

المبحث الثاني : تمييز العفو عن العقوبة عما يشتبه به في الأنظمة الأخرى . وفيه فرعان . الأول : للحديث عن تمييز العفو عن العقوبة وأنظمة الأفراج غير النهائي ووقف التنفيذ . الفرع الثاني : عن تمييز العفو عن العقوبة عن رد الاعتبار القضائي .

المبحث الثاني : للحديث عن العفو عن العقوبة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وهو دراسة مقارنة .

ويرجع المؤلف في دراسته للفصل الخامس إلى المصادر المعتمدة للقوانين الوضعية المختلفة .

وقد اثبت في نهاية الكتاب فهرساً للمواضيع والبحوث . أما المراجع والمصادر فقد جاءت في مواضعها من الكتاب أسفل الصفحات بدقة حيث ذكر المرجع والجزء والصفحة والطبعة .

***

هاشم ، محمد محمد/الأدوية والقرآن الكريم .ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٣٣ ص ، ٢٢ سم .

يركز المؤلف وهو متخصص في مجال الأدوية على مصادر الاستشفاء من الأطعمة الوارد ذكرها في القرآن الكريم . والكتاب مقسم إلى ثلاثة فصول كل فصل مقسم إلى عدة مباحث .

الفصل الأول : للحديث عن الأدوية والطب في العصر الإسلامي وقد شرح فيه فوائد اللبن ومشتقاته ومكوناته وكذلك فوائد الأنواع المختلفة من اللحوم وتكويناتها ثم أسهب في الحديث عن عسل النحل واستخداماته في علاج كثير من الأمراض الشائعة .

الفصل الثاني : وخصصه المؤلف للحديث عن النباتات الطبية التي أشار إليها القرآن الكريم فتحدث عن فوائد كل من التين والبلح والرمان والعنب والزيتون والفول والعدس وغيرها واستخدامات كل منها في علاج بعض الأمراض .

الفصل الثالث : أورد بعض الوصفات الطبية القديمة لعلاج بعض الأمراض مثل السكري وأمراض الجلد والربو والصرع وبعض الأمراض الباطنية .

والكتاب يكمل رسالة الطب الإسلامي ويخدم أهدافه .

***

حّماد ، سهيلة زين/المرأة بين الأفراط والتفريط .ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٧٨ ص ، ٢١ سم .

يبحث هذا الكتاب في وضع المرأة على مر التاريخ ، ومقارنة وضع المرأة في الإسلام، مع وضعها في التشريعات القديمة والقوانين الوضعية الحديثة .

كما يلقي الضوء على الأسباب الحقيقية وراء انقياد المرأة للدعوات التي تطالبها بالابتعاد عن الفضيلة والأقتراب من الرذيلة تحت شعارات مختلفة مزيفة .

ويقع الكتاب في خمسة فصول :

الفصل الأول : انعكاس معاملة المرأة على تاريخ أمتها .
الفصل الثاني : مباديء الأمم والتشريعات القديمة والقوانين الوضعية الحديثة في المرأة .
الفصل الثالث : مباديء الإسلام في المرأة .

الفصل الرابع : صيانة المرأة من عبث الشهوات وفتنة الاستمتاع .
الفصل الخامس : نظرة الإسلام إلى طبيعة عمل المرأة الفطري .

هذا وقد أثبتت في نهاية الكتاب قائمة بالمراجع والمصادر المستخدمة في البحث وكلها مراجع متخصصة .

***

غزيِّل ، محمد منلا/الأعمال الشعرية الكاملة .ــ عمان : دار عمّار ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ط ٢ .ــ ٢٧٠ ص ، ١٧ سم .

يضم هذا الديوان مجموعة من القصائد الشعرية الإسلامية وقد قسّمها المؤلف إلى ستة مجموعات تضم كل مجموعة باقة من القصائد الإسلامية والملاحظ أن لكل قصيدة مناسبة قيلت فيها وقد رُتبت المجموعات ترتيباً زمنياً .

المجموعة الأولى بعنوان **في ظلال الدعوة** ، ١٣٧٥ هـ ــ ١٩٥٦ م .
المجموعة الثانية بعنوان **الصبح القريب** ، ١٣٧٨ هـ ــ ١٩٥٩م .
المجموعة الثالثة بعنوان **الله .. والطاغوت** ، ١٣٨٠ هـ ــ ١٩٦٢ م .

المجموعة الرابعة بعنوان **طاقة الريحان** ، ١٣٩٤ هـ ــ ١٩٧٤ م .
المجموعة الخامسة بعنوان **البنيان المرصوص** ، ١٣٩٥ هـ ــ ١٩٧٥ م .
المجموعة السادسة بعنوان **اللواء الأبيض** ، ١٣٩٨ هـ ــ ١٩٧٨ م .

ويقترب مجموع القصائد من الثمانين ضمها جميعاً فهرس حسب ترتيبها في الكتاب في نهاية الديوان .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/القوى الخفية لليهودية العالمية ــ الماسونية .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٢٠٦ ص ، ٢٢ سم .

هذا هو الكتاب الثاني من سلسلة أبناء يهوذا في الخفاء التي يكشف فيها المؤلف « القوى الخفية لليهودية العالمية » التي بديء بتأسيسها منذ عام ٣٧ ميلادية . بين المؤلف فيها كيف غيرت القوى الخفية عبر عصور التاريخ المختلفة من جلودها وأساليبها لكنها لم تغير من أهدافها حتى وصلت إلى ما يعرف بالماسونية وما تفرع عنها من هيئات ومنظمات وأندية تحت مسميات مختلفة تلتقي كلها على هدف واحد ، وبين كذلك كيف انها اتخذت شعار الحية النحاسية شعاراً لها واضعة زيلها في فلسطين وتاركة الرأس والجسد يعيثان في العالم فساداً وإفساداً ولن يهدأ لها بال إلا إذا التقى الرأس بالذنب وقامت دولة إسرائيل من النيل إلى الفرات تحكم العالم وتتحكم في مصيره ومقدراته .

والكتاب مقسم إلى أربعة فصول :

الفصل الأول : الماسونية : نشأتها ، أقسامها ، شباك الصيد التي تنسجها حول الناس ، ثم تكريس الأعضاء .

الفصل الثاني : الماسونية في الميزان : ويتحدث فيه عن أسرار ورموز وألغاز الماسونية وماذا تريد الماسونية ، يعرض لبعض أساليبها ثم يتحدث عن موقف اليهودية من كل من المسيحية والإسلام .

الفصل الثالث : بنات الماسونية : وفيه بحوث عديدة حول البهائية ، الدونمة ، نوادي الليونز ، جماعة شهود يهوه وغيرها .

الفصل الرابع : بروتوكولات حكماء صهيون : وفيه بحث مستفيض عن بنود هذه البروتوكولات وكيف تُنفذ عن طريق الحكام والأفراد العاديين بكل دقة وصبر .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في المعسكر الغربي .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٢٠ ص ، ٢٢ سم .

الكتاب الثالث من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء ، التي يتحدث فيها المؤلف عن نشاط اليهود المدمر في العالم وهنا يركز على نشاطهم في المعسكر الغربي ، ويبين كيف تغلغل اليهود في أوروبا في العصر الحديث وكيف صاغوا لها أفكارها وأثروا في فلسفاتها وكيف ساهموا في إشعال ثوراتها وعلى رأسها ثورة كرومويل في انجلترا والثورة الفرنسية .

ويبين كذلك كيف أمتدت أيادي الأخطبوط اليهودي بألف ذراع وذراع تعبث في جميع أقطار العالم فساداً بعد أن صار لهم في أمريكا التاج والصولجان بعد احتوائها فكرياً واقتصادياً .

ويقع الكتاب في فصلين :

الفصل الأول : بعنوان ثورات وحروب ويوضح فيه كيف كان اليهود وراء إثارة معظم الثورات وإشعال كثير من الحروب . وفي الفصل عدة مباحث منها : اليهود صيادون ماهرون — ثورة كرومويل — آل روتشلد ومحفل الشرق الأكبر الماسوني — الثورة الفرنسية — مخطط بايك — فرانكو في أسبانيا — هتلر والنازية .

الفصل الثاني : بعنوان وسقطت أمريكا في قبضتهم : وفيه يبين المؤلف كيف نزح اليهود بأعداد رهيبة لاستعمار أمريكا الجديدة وكيف توصلوا إلى السيطرة الكاملة على مقدرات الأمور فيها وتسيير دفة السياسة والاقتصاد والاعلام تبعاً لمخططاتهم ومشاريعهم .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في المعسكر الشرقي .— عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .— ١٤٥ ص ، ٢٢ سم .

بين أيدينا الكتاب الرابع من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء والتي يكشف فيها المؤلف نشاط اليهود المخرب في العالم ، ثم يركز على نشاطهم في المعسكر الشرقي ، وكيف تغلغل اليهود فيه وكيف صاغوا للناس هناك الفكر الأشتراكي الماركسي وساهموا مساهمة فعالة في إقامة الحزب الشيوعي والدولة الشيوعية الأولى في روسيا وفي غيرها بعد ذلك بحيث أصبح لهم نصيب الأسد في عدد ممثلي الحكومة والحزب والهيئات المدنية والعسكرية الأخرى .

ويقع الكتاب في ثلاثة فصول :

الفصل الأول : وهو بعنوان « فلتتأدب روسيا » وفيه تحدث عن أوضاع اليهود قديماً في الغيتو أو ما يسمى « بحارة اليهود » ثم لينين والثورة البلشفية .— ثم اليهود يحكمون روسيا — وبحث بعنوان الشيوعية والصهيونية توأمان .

الفصل الثاني : بعنوان العرب والشيوعية — يستعرض فيه موقف الشيوعية من القضايا العربية الملحة ومنها قضية فلسطين .

الفصل الثالث : بعنوان اضواء على الماركسية وفيه يسير المؤلف مع الماركسية منذ نشأتها . ويتحدث بعد ذلك عن الشيوعية والاشتراكية ثم انتشار الشيوعية — وعن دعائم الماركسية وتقييمها .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في الوطن العربي .— عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .— ١٣٢ ص ، ٢٢ سم .

هذا هو الكتاب الخامس من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء ، والتي يكشف فيها المؤلف عن نشاطات القوى الخفية لليهود والتي ينفذونها بكل دأب وصبر

وصمود ودقة في التخطيط ليصلوا في النهاية إلى غايتهم المرسومة وهي فرض سيطرتهم على العالم وبناء وطن لهم يمتد من النيل إلى الفرات .

كما بين في هذا الكتاب عبث اليهود في الوطن العربي مستغلين الأوضاع الراهنة التي يمر بها من تمزق وفرقة وتناحر . والكتاب يقع في فصلين .

الفصل الأول : بعنوان الصهيونية : نشأتها ـــ من مذكرات هيرتزل .

الفصل الثاني : بعنوان عرب ويهود : ويقارن فيه بين أساليب اليهود وأساليب العرب وبين امكانيات اليهود وإمكانيات العرب ثم يتحدث عن القضية الفلسطينية والقضية العربية ككل . ثم يضع الحلول التي بها يستطيع العرب أن يقفوا في وجه الأطماع التي لا تنتهي للصهيونية العالمية ممثلة في اسرائيل .

★★★

دوح ، حسن/٢٥ عاما في جماعة ، مروراً بالغابة .ـــ القاهرة : دار الاعتصام ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٨٦ ص ، ٢١ سم .

الكتاب تأريخ لحياة الكاتب الشخصية ، إلا أن أهميته تكمن في أنه يعكس .. وبصدق أسلوب تعامل نظام الحكم المصري في الفترة التي يؤرخ لها مع التيارات المعارضة بصفة عامة والتيارات الإسلامية بصفة خاصة .

يروي المؤلف فصول محنته مع السلطة من خلال مشاركته في نشاطات جماعة الاخوان المسلمين حيث كان من قادتها وممّن أنعم الله عليهم بفصاحة العبارة وطلاقة الحديث .

وفي ثنايا الكتاب وبين سطوره نلحظ أن للمؤلف آراء في بعض القضايا الهامة سواء التي تتعلق منها بجماعة الاخوان أو التي تتعلق بنظام الحكم والقائمين عليه آنذاك ، وهو وإن لم يصرح بآرائه تلك في بعض القضايا إلا أنه من السهل على القارىء أن يستنتج رأي الكاتب بوضوح .

ومن أهم القضايا التي تعرض لها المؤلف في كتابه ، قضية اشتراك الاخوان في حرب فلسطين ، ومساندة الاخوان للثورة ، ثم المواجهة بين الاخوان وبين جمال عبدالناصر ، ومذبحة طرة التي تعرض لها الاخوان على يد إدارة السجن بتعليمات من السلطة العليا ، ثم أحداث عام ١٩٦٥ .

والكتاب سجل تاريخي لأحرج فترة من حياة جماعة الاخوان المسلمين ، بل ولفترة من أهم فترات حياة مصر بأسرها .



مؤتمرات

الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامي

قسنطينة (الجزائر)
٨ ـــ ١٥ شوال ١٤٠٣ هـ = ١٩ ـــ ٢٦ يوليو ١٩٨٣

الاجتهاد : أهميته وشروطه

انبثقت عن أعمال الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي اللجنة الأولى التي اسندت إليها دراسة موضوع الاجتهاد : أهميته وشروطه ، وقد عقدت اللجنة عدة جلسات برئاسة الدكتور عبدالعزيز خياط ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد دراسة الخطاب المنهجي القيم الذي افتتح به اعمال الملتقى الاستاذ عبدالرحمن شيبان ، وزير الشؤون الدينية ، واعتمد وثيقة رسمية لاعمال الملتقى ، لتعرضه لاهم القضايا التي تشغل بال الأمة الإسلامية وينبغي ان يهتم بها المجتهدون .

وبعد الاستماع للمحاضرات والتعقيبات والمناقشات التي إشترك فيها السادة العلماء المشاركون في الملتقى ، وبعد دراسة الاقتراحات المقدمة من الاساتذة اعضاء اللجنة .

ترى اللجنة :

ان الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هو نتيجة فهم صحيح لكتاب الله تعالى وسنة رسوله المصطفى ﷺ ، ووسيلة لمعرفة الحكم الشرعي ، فيما يواجه المسلمين من مشكلات العصر ووقائعه المستجدة وان ما يبذله المجتهد في ذلك من الجهود عبادة يتقرب بها إلى الله عز وجل : في نطاق البحث عن الاحكام التي أمر الله عباده ان يلتزموا بها .

وان الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ اقصى الطاقة في طلب العلم ، واستنباط

الاحكام من ادلتها الشرعية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ــ ﷺ ــ وذلك بصفة مستمرة قصد اصدار حكم الله في جميع القضايا المستجدة في كل مجالات الحياة ، وفي كل زمان ومكان .

ــ ونظراً إلى أن الاجتهاد عمل اختصاصي ، لابد أن يتولاه من كان له إيمان بالله وتقوى له ، وغيرة خالصة على دينه ، ودراية واسعة بكتابه وسنة نبيه والعلوم المتعلقة بهما وفهم واع لمقاصد الشريعة ، ومعرفة سليمة دقيقة باللغة العربية وعلومها ، وملكة التصرف في مختلف أساليبها .

ــ وحيث ان ما ينتهي إليه العالمون المجتهدون من أحكام اجتهادية تعتبر أحكاماً شرعية يتعبد الله بها عباده .

ــ وان سبيل من لم يتبصر بأدلة الأحكام وشروط الاجتهاد أن يتبع مذهباً من المذاهب الفقهية المدونة في الكتب المعتمدة التي تلقتها الأمة في مجموعها بالقبول ، في غير تعصب لأي منها .

لذلك ، كله ، فان اللجنة توصي بما يلي :

١ ــ التحذير من الاجتهادات المخطئة التي لم تتوفر لأصحابها شروط الاجتهاد وهم لذلك غير مؤهلين ، ولا تعتبر احكامهم شرعية .

٢ ــ التأكيد على أن الاجتهاد لا يكون في وجود النص الصريح الصحيح في الكتاب والسنة ، ولا فيما استقر عليه اجماع الأمة الإسلامية .

٣ ــ وجوب قيام علماء المسلمين بواجبهم في مجال استنباط الحكم الشرعي لمواجهة القضايا والتحديات التي تفرضها الحضارة المعاصرة ، ووجوب اعلان : أن لا اجتهاد لمن لم تتوفر له شروطه المذكورة في الفقرة الثانية من هذا التقرير .

٤ ــ العمل الجاد لتوضيح مناهج المجتهدين ، وخاصة أصحاب المذاهب المعتمدة ، وتحديد مواطن اللقاء والاختلاف في أصولهم ، واثراؤها بالاستفادة من مناهج البحث الحديثة .

٥ ــ دعوة الأمة الإسلامية الى العناية الكاملة بوضع المناهج الدراسية للعلوم الشرعية واللغة العربية ، إلى جانب العلوم الأخرى ، باعتبارها أدوات ضرورية وملحة لتكوين العالم المجتهد ، وباستخدام أحدث وانجع وسائل التربية والتعليم في كافة المستويات ، لتحقيق هذا الغرض .

٦ ــ مناشدة الأمة الإسلامية الرجوع إلى المختصين من العلماء في كل ما يجد من مشكلات العصر ، واستفتاءهم لمعرفة حكم الله فيها ، فالرجوع إلى ذوي الاختصاص في علوم الدين واجب لا يقل في أهميته عن الرجوع إلى أهل الاختصاص في المجالات الأخرى .

٧ — ضرورة ارتفاع العلماء والقضاة والمفتين والمرشدين إلى مستوى الأحداث والقضايا والأوضاع التي يعيشها المسلمون ، وعليهم أن يتحملوا مسؤولياتهم نحو دينهم وأمتهم ومصير الأجيال المسلمة أمام الله عز وجل ، فيتخيرون لحل مشكلات العصر ، من الأحكام الشرعية أوفق ما يجدونه في الفقه الإسلامي لمختلف المذاهب الإسلامية المعتمدة .

٨ — مناشدة الدول الإسلامية ، اعتماد الشريعة الإسلامية مصدر التشريع في كافة قوانينها .

والله ولي الاعانة والتوفيق

تقويم ما تم من الاجتهاد في القرن الرابع عشر الهجري وحاجة المسلمين اليوم إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة

كما انبثقت عن الملتقى اللجنة الثانية المكلفة بدراسة تقويم ما تم من اجتهاد في القرن الرابع عشر الهجري وحاجة المسلمين اليوم إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة . وقد عقدت اللجنة عدة جلسات برئاسة الدكتور معروف الدواليبي ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد الاستماع إلى الخطاب التوجيهي الذي ألقاه سيادة وزير الشؤون الدينية ، الأستاذ عبدالرحمن شيبان ، في افتتاح اعمال الملتقى .

وبعد الاستماع إلى مختلف المحاضرات والتعقيبات ، والاستفسارات المتعلقة بالنقاط التي أسندت إلى اللجنة لدراستها .

وبعد دراسة المقترحات التي تقدم بها السادة الاساتذة أعضاء اللجنة ، تم وضع المحاور التالية :

أ — تقويم محاولات الاجتهاد الفردي والجماعي التي ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري .

ب — تأكيد الحاجة الماسة إلى الاجتهاد بصفة دائمة ، علاجاً وتخطيطاً للمستقبل .

ج — الاهتمام بنحو خاص بما يستجد من قضايا ومشكلات معاصرة في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي ، في ضوء متطلبات التنمية والتطور العلمي والتكنولوجي للانسان .

واستعرضت اللجنة أهم الاحداث التي ميزت القرن الرابع عشر الهجري من ثورات تحريرية ضد الاستعمار بجميع أشكاله القديمة والحديثة ، وما نتج عن ذلك من انجازات تمثلت في حصول اغلب البلدان الإسلامية على حريتها واستقلالها ، واستعادة بناء وتكامل شخصيتنا الذاتية .

ولاحظت اللجنة أنه ، بالرغم من المحاولات المتعددة الاساليب ، لتشويه معالم الإسلام ، وبث روح الجمود والتزمت ، والخرافة ، والتشكيك في صلاحية الشريعة

الإسلامية ، دستوراً ومنهجاً لحياة المسلم المعاصر ، فقد ظهرت صحوة اسلامية ايجابية تمثلت على الخصوص ، في الاقتناع بضرورة العودة إلى المنهج الإسلامي الصافي ، وإلى وعي المسلم بذاتيته وعقيدته ومنهجية دينية لحل مشكلاته ، وتخطي رحلة التخلف التي مرت بها البلاد الإسلامية في عهد الاحتلال الاستعماري .

ــ وكان مبعث تلك الصحوة المباركة دعوات رجال الفكر والاصلاح والجهاد في العالم الإسلامي ، هذه الدعوات التي كان من نتائجها على الصّعيد العالمي اقتناع فقهاء القانون ورجال الفكر والثقافة بأهمية الشريعة الإسلامية والدعوة إلى اتخاذها مصدراً من مصادر القانون والحقوق العالمية .

وفي ضوء كل ما سبق ، تسجل اللجنة مايلي :

أولًا : فيما يتعلق بتقويم محاولات الاجتهاد الفردي والجماعي التي ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري :

١ ــ الاعتزاز بما قامت به الحركات الاصلاحية الفردية والجماعية من إثارة روح التجديد والاجتهاد في ضوء كتاب الله العزيز والسنة النبوية الشريفة ومواكبة التطور العلمي والحضاري .

٢ ــ تقدير الدور الحيوي المهم الذي تجلى في نشاط العلماء والباحثين في اعداد وسائل الدراسات العليا المتنوعة في نطاق الدراسات المقارنة ، وفي نمو حركة التأليف بالمنهج العلمي الحديث لتطوير الفقه الإسلامي والافادة من تاريخ التشريع وأصول الفقه والقواعد الشرعية الكلية .

٣ ــ الاشادة بتقنينات الأحوال الشخصية في بعض البلاد الإسلامية المستمدة من أحكام الشريعة المبنية على استنباط سليم ، لدعم نظام الأسرة المسلمة .

٤ ــ تشجيع المبادرات والجهود المبذولة لجعل القانون المدني والجزائي ، مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية ، والدعوة إلى تعميم مشروعات القوانين على بقية بلدان العالم الإسلامي ، بالاعتماد على مبدأ الاجتهاد الجماعي والفردي ، والاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية ، والاستجابة لتطلعات المسلم المعاصر .

٥ ــ دعم ما تقوم به بعض الجامعات العالمية من احداث كرسي للدراسات الإسلامية والعمل على اسناد مهام التدريس فيها إلى اختصاصيين مسلمين ثقات .

ثانيا : وأما ما يتعلق بالشطر الثاني من موضوع اللجنة وهو :

حاجة المسلمين إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة ، فان اللجنة توصي بما يلي :

١ ــ التأكيد على أهمية الاجتهاد بوصفه ضرورة ملحة في هذا العصر .

٢ ــ العمل على توفير روح الانسجام والتنسيق بين المجتهدين أفراداً وبين المجامع الفقهية في البلاد الإسلامية ، والافادة من مجهوداتها وضمان فعاليتها ، ونشر نتائج اجتهاداتها بمجلة دورية خاصة .

٣ ــ الالحاح على وضع نظرية متكاملة في الاقتصاد الإسلامي لحماية مصلحة الجماعة ، والاستفادة من قدرات الفرد وصيانة حقوقه ومهاراته الايجابية ، وفقا للمبادي التالية :

أ ــ تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية .

ب ــ تعميق ثم تعميم تجربة المصارف الإسلامية والتأمين الإسلامي ، ودعمهما في مختلف المجالات في الداخل والخارج .

ج ــ الانطلاق من مبدأ الحلال والحرام في قضايا الغذاء والمشروبات .

د ــ دعوة العلماء إلى الاجتهاد من أجل ايجاد الحلول الشرعية لمشكلة الذبائح واللحوم في موسم الحج ، لسد حاجات الفقراء وتفادي اتلاف الاموال واهدارها .

٤ ــ الافتاء الجماعي المبني على التشاور في مشكلة بعض العمليات الجراحية المستجدة ، لنقل وزرع بعض الاعضاء من شخص لآخر ، بما يتفق مع حق الحياة المقدس . والحفاظ على كرامة الانسان التي هي أحد مقومات الشريعة الإسلامية .

٥ ــ الارتفاع بمستوى الاجتهاد عن الخوض في بعض الامور الثانوية ، والتصدي للقضايا المهمة التي تواجه المسلمين في بلادهم وفي البلاد الأخرى غير المسلمة .

٦ ــ التعجيل بانجاز موسوعة الفقه الإسلامي ، وتحديد مدة قصيرة لاخراجها وتسهيل توزيعها .

٧ ــ احداث كليات أو معاهد للفقه المقارن ، وتزويدها بالمصادر اللازمة لها ، واتباع الطريقة الحديثة في بيان أحكام الفقه ، وفهرسة مصطلحاتها ، طبقا للنظام الآلي .

٨ ــ احياء دور الجامعات الإسلامية العريقة ، باعتبارها مراكز اشعاع حضاري قوي ، ودعمها باحداث جامعات متخصصة للعلوم الإسلامية ومعاهد شرعية ، والعمل على اعداد المدرسين الاكفاء لها .

منهجية الاجتهاد ومجالاته ووسائل تحقيقه

كما انبثقت عن الملتقى اللجنة الثالثة والمكلفة بدراسة منهجية الاجتهاد ومجالاته ووسائل تحقيقه . فعقدت عدة جلسات برئاسة الدكتور فاضل الجمالي ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد دراسة الكلمة الشاملة التي افتتح بها ، الاستاذ عبدالرحمن شيبان ، وزير الشؤون

الدينية ، اعمال الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي .

وبعد الاستماع لجميع المحاضرات ، والتعقيبات والاستفسارات المقدمة في مختلف جلسات الملتقى .

وبعد التداول في ذلك كله ، انتهت اللجنة إلى تبني التوصيات التالية :

١ ــ ان الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي ، إذ يحيى المبادرة الطيبة المتمثلة في تأسيس المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة بقرار من مؤتمر القمة الإسلامي الثالث يدعو ، بالحاح ، الى منح هذا المجمع كافة الوسائل المادية ، والضمانات التي من شأنها ان تحفظ له استقلاله في العمل ، وتحميه من كل انواع الضغوط والتأثيرات ، وتوفر لاعضائه جواً من الحرية الفكرية الكاملة ، حتى يستطيعوا ايجاد حلول شرعية لمشكلات المسلمين بما يرضي الله ورسوله .

٢ ــ وضع منهجية جديدة للدراسات الإسلامية تؤدي إلى تحقيق الاجتهاد الفقهي ، وتيسير السبل إليه .

٣ ــ صبغ العلوم الانسانية كافة بصبغة إسلامية ، وتشكيل اللجان المتخصصة لوضع المناهج الكفيلة بتحقيق هذه الغاية .

٤ ــ تدريس العلوم الإسلامية الضرورية من عقيدة ، وفقه ، وثقافة إسلامية ، وغيرها ، بمنهج علمي محكم ، في مختلف مراحل التعليم ، مع عناية خاصة بالقرآن الكريم وعلومه ، وبالحديث الشريف والسيرة النبوية المطهرة .

٥ ــ السعي إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة ، باعتبار ذلك أهم عامل في تنشيط حركة الاجتهاد .

٦ ــ القيام باحصاء الكفاءات الإسلامية في سائر فروع المعرفة ، وعقد ندوات دورية لهم لتحقيق التعارف والتعاون فيما بينهم ، وتبادل الخبرات ، ودراسة أفضل السبل للاستفادة المثلى من اختصاصاتهم ، والتخطيط لمعالجة قضايا الأمة المعاصرة .

٧ ــ العمل على انشاء جامعة اسلامية عالمية للدراسات الفقهية العليا .

٨ ــ العمل لتفقيه عامة المسلمين بدينهم وتسخير كافة الوسائل الممكنة والتلفزة خاصة ، لتحقيق هذا الهدف .

٩ ــ انشاء مكتبات فقهية ومركز للابحاث الفقهية مزودة بجميع الامكانات المعاصرة ، وحصر امهات المراجع والكتب الإسلامية ، وفهرستها فهرسة آلية ، وتصنيفها بشكل ييسر للباحثين في شتى فنون المعرفة مهمة الاطلاع على كنوز المعرفة الإسلامية .

١٠ ــ الاهتمام بفتح مراكز للابحاث ، مهمتها توفير الكتاب الدراسي الجامعي الإسلامي ، في سائر الدراسات الانسانية ،

يعتمد في اعداده على أصول الإسلام وقواعده ، وكلياته ، ويحقق غاياته .

١١ ــ اعادة كتابة العلوم الإسلامية ، وفي مقدمتها علم (أصول الفقه) ، بأسلوب ميسر ، باعتباره من أهم العلوم التي يعتمد عليها الاجتهاد .

١٢ ــ اعداد كتب فقهية تعتمد منهج التدليل والتعليل ، وذكر الخلاف ، والمقارنة بين المذاهب ، اسهاماً في ايجاد العقلية الفقهية المتحررة من التعصب المذهبي ، واشاعة آداب الاختلاف .

١٣ ــ مناشدة الجامعات في البلاد الإسلامية أن تلتزم في مناهجها عدم الفصل بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى ، وفقاً للنظرة الإسلامية الشاملة الموحدة .

١٤ ــ « وضع مادة الاجتهاد » ضمن مواد الدراسة في الكليات والمعاهد الجامعية ، لتزويد الدارسين بما يعمق معارفهم الفقهية في الاجتهاد .

١٥ ــ دعوة المجمع الفقهي والهيآت الإسلامية إلى تخصيص جائزة علمية كبرى للعلماء المجتهدين الذين يحققون نتائج معتبرة في مجالات الفقه ، والمجالات العلمية الإسلامية بوجه عام .

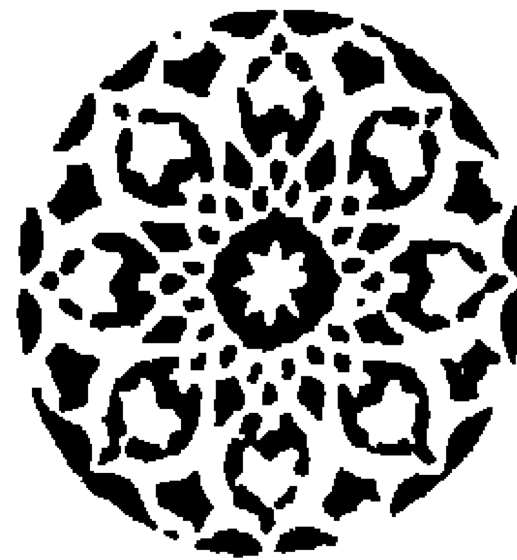
١٦ ــ التأكيد بأن مجال الاجتهاد هو مالم يكن فيه دليل صحيح الثبوت صريح الدلالة من الكتاب والسنة ، بناء على قاعدة «لا اجتهاد مع النص » .

١٧ ــ التذكير بأن الآراء الاجتهادية المبنية على اعراف أو مصالح زمنية هي التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان ، والمكان ، والعرف ، والحال .

١٨ ــ اعتماد الاجتهاد الجماعي دعماً للاجتهاد الفردي الذي قد لا تتوفر له الضمانات الكافية ، والذي قد يكون عرضة للجنوح والخطأ .

١٩ ــ الترخيص لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الشرعية أن يتبع اماما من أئمة الفقه ، مع استحسان تعرفه على أدلة امامه بقدر المستطاع .

والله الموفق



قائمة بأبحاث الملتقى

١ ـــ الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه .

للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه ، كلية الشريعة ـــ جامعة دمشق .

٢ ـــ الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه

للدكتور يوسف القرضاوي عميد كلية الشريعة ـــ جامعة قطر .

٣ ـــ الاجتهاد : حكمه ، هل كل مجتهد مصيب ؟

للدكتور إبراهيم سلقيني عميد كلية الشريعة ـــ جامعة دمشق ـــ سوريا .

٤ ـــ الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث

للاستاذ محمد الغزالي ، الجامعة الإسلامية ـــ إسلام اباد ـــ باكستان .

٥ ـــ الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية ومقاصد الشريعة الإسلامية .

للدكتور محمد معروف الدواليبي . مستشار بالديوان الملكي ـــ الرياض ـــ المملكة العربية السعودية .

٦ ـــ الاجتهاد في عهد التابعين .

للدكتور وهبه الزحيلي ، أستاذ بكلية الشريعة الإسلامية ـــ جامعة دمشق ـــ سوريا .

٧ ـــ الاجتهاد في عهد الصحابة .

للدكتور محمد حميد الله ، أستاذ بجامعة اسطنبول ـــ تركيا .

٨ ـــ الاجتهاد في عهد الصحابة .

للدكتور محمود صبحي ، الامانة العامة للدعوة الإسلامية ـــ طرابلس ـــ ليبيا .

٩ ـــ الاجتهاد في عهد النبي (ﷺ) .

لفضيلة الشيخ عبدالفتاح أبي غدة ، أستاذ الحديث بكلية أصول الدين ـــ جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ـــ المملكة العربية السعودية .

١٠ ـــ الاجتهاد في القرن الأخير : المنهجية المتبعة والانجازات

للدكتور عبدالمنعم النمر وكيل الأزهر ووزير الأوقاف سابقا ـــ مصر .

١١ ـــ الاجتهاد في المذهب الاباضي .

للشيخ بلحاج محمد ، أستاذ بمعهد الحياة ـــ القرارة ـــ الجزائر .

١٢ ـــ الاجتهاد في المذهب الشافعي .

لفضيلة الشيخ محمد أحمد بدوي عضو ادارة الجمعية الشرعية بالقاهرة .

١٣ ـــ الاجتهاد في المذهب المالكي .

للشيخ محمد الشاذلي النيفر أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس .

١٤ ــ الاجتهاد في الوقائع المستحدثة طبقاً للخطط المنهجية الأصولية .

للدكتور جمال مرسي بدر ــ نيويورك ــ الولايات المتحدة الامريكية .

١٥ ــ الاجتهاد وشاعر الإسلام محمد اقبال .

للدكتور أظهر أحمد أظهر أستاذ الأدب العربي الحديث بالكلية الشرقية جامعة بنجاب ــ لاهور ــ باكستان .

١٦ ــ الاجتهاد والمعارف العلمية المعاصرة .

للاستاذ انعام الله خان المدير المساعد بمعهد الدراسات لحضارة آسيا الوسطى ــ اسلام اباد ــ باكستان .

١٧ ــ الاجتهاد ومكانته في التشريع الإسلامي .

للدكتور عبدالرحمن محمد النجار مدير عام الدعوة والتدريب بوزارة الاوقاف بمصر .

١٨ ــ الاستدلال عند الائمة الأربعة

للدكتور عمار طالبي مدير معهد العلوم الإسلامية ــ جامعة الجزائر .

١٩ ــ أضواء على الاجتهاد المعاصر وأهم قضاياه .

للدكتور جمال الدين محمد محمود الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الاوقاف بمصر .

٢٠ ــ الامام الحافظ جلال الدين السيوطي وكتابه في الاجتهاد

للاستاذ محمد الصالح الصديق عضو المجلس الإسلامي الأعلى ــ الجزائر .

٢١ ــ أهمية استثمار الخطط المنهجية في الاجتهاد على الوقائع المستحدثة في ضوء المصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع .

للدكتور محمد سلام مدكور أستاذ الفقه والأصول ــ كلية الحقوق ــ جامعة القاهرة .

٢٢ ــ تعريف الاجتهاد عند الحنفية .

للدكتور يوسف ضياء قواقجي ــ أستاذ بكلية الالهيات ، جامعة مرمرة ــ اسطنبول ــ تركيا .

٢٣ ــ جانب من الاجتهاد وصلته بالخبرة العلمية المتخصصة .

للدكتور عبدالناصر توفيق العطار . أستاذ القانون المدني ، كلية الحقوق جامعة أسيوط ــ مصر .

٢٤ ــ الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته .

للشيخ عبدالله عبدالغني رئيس الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازخستان ــ طشقند .

٢٥ ــ الخبرة العلمية الحديثة وصلتها بالاجتهاد .

للدكتور احمد عروة ، أستاذ بمعهد العلوم الطبية ــ جامعة الجزائر .

٢٦ ــ رأي في تكوين المجتهد في عصرنا ومجلس شورى المجتهدين .

للدكتور محمد فاضل الجمالي . أستاذ بكلية الآداب ــ الجامعة التونسية .

٢٧ ــ شروط المجتهد .

للدكتور عبدالعزيز الخياط عميد كلية الشريعة . جامعة الأردن ــ ووزير الأوقاف سابقاً .

٢٨ ــ شروط المجتهد ومراتب المجتهدين .

للدكتور الطاهر بن محمد المعموري ، أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ــ تونس .

٢٩ ــ القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية .

للشيخ خليل الميس مدير أزهر لبنان ــ بيروت .

٣٠ ــ محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري .

للدكتور صبحي الصالح نائب رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى ــ بيروت .

٣١ ــ المذهب الحنبلي : منهجه الاجتهادي وأشهر رجاله .

للدكتور عبدالله عبدالمحسن التركي مدير جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٢ ــ المذهب الظاهري : نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله .

للدكتور عبدالحليم عويس أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٣ ــ مستقبل الاجتهاد

للاستاذ رجاء غارودي مؤسس المعهد العالمي للحوار بين الحضارات ــ باريس ــ فرنسا .

٣٤ ــ معنى الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله .

للدكتور طه جابر العلواني أستاذ الحديث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٥ ــ مقارنة بين موقف المجتهد تجاه النصوص في الفقه الإسلامي وبين موقف القاضي تجاه القانون في النظم القانونية الحديثة .

للدكتور إبراهيم كافي دونمز استاذ بكلية الالهيات جامعة مرمرة ــ اسطنبول ــ تركيا .

٣٦ ــ منهج اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

للدكتور عبدالحي العمراني مدير جامعة القرويين ــ المغرب .

٣٧ ــ منهجية الاجتهاد .

للدكتور محمد عزيز الحبابي عميد شرفي ، جامعة محمد الخامس ــ المغرب .

٣٨ ــ منهجية الاجتهاد في المذهب المالكي .

لفضيلة الشيخ أحمد حماني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى ــ الجزائر .

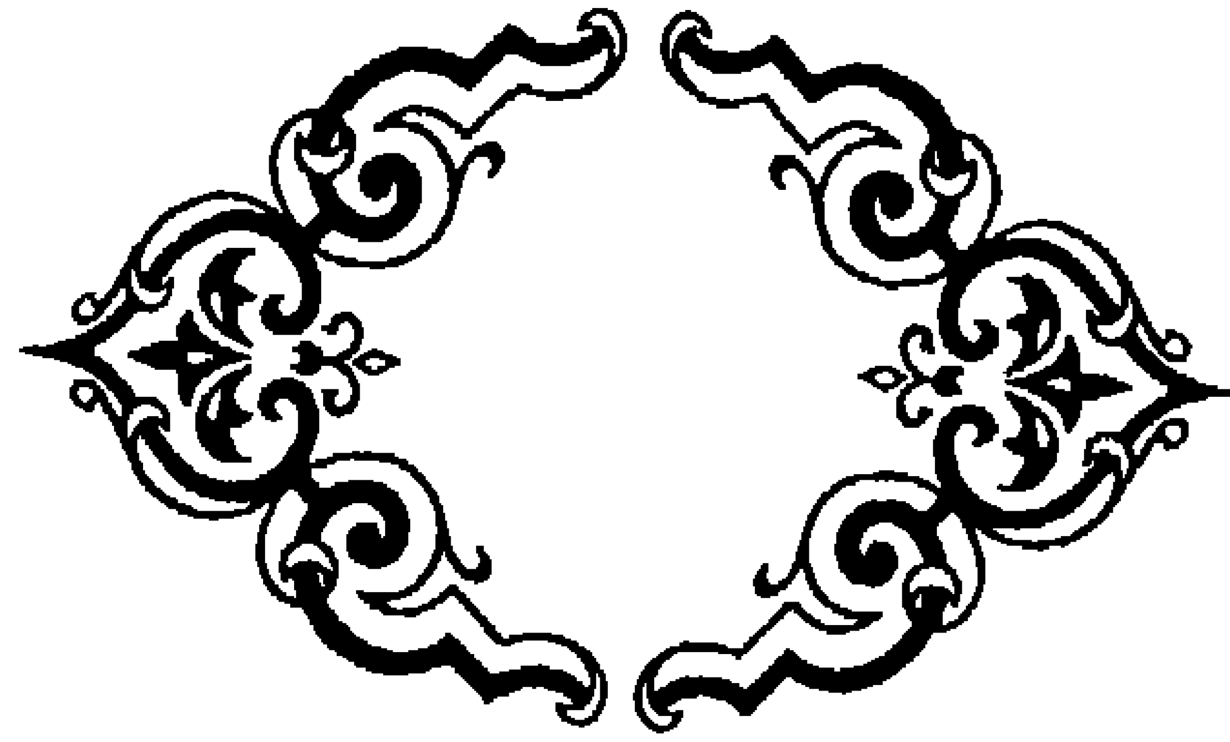
٣٩ ــ نحو اجتهاد متحرك يشرف على الأحداث .

لفضيلة الشيخ محمد الغزالي أستاذ بجامعة الدوحة ــ قطر .

٤٠ ــ واقعية الشريعة الإسلامية .

للدكتور محمد علي محمود مدير عام المركز الدولي لعلم القانون ــ ويسلستر ــ هولندا .

أعلن السيد وزير الشؤون الدينية في الكلمة الختامية عن موضوع الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي الذي سيبحث قضية « الصحوة الإسلامية والحضارة العصرية » وسيحدد فيها بعد زمن ومكان انعقاده .



تقرير عن
ندوة البنوك الإسلامية
ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية
القاهرة : بنك فيصل الإسلامي المصري
١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م

د . حسين حسين شحاته

كلية العلوم الادارية والسياسية
جامعة الإمارات العربية المتحدة

بســـم الله الرحمـــن الرحيـــم

﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾

صدق الله العظيم (التوبة : ١٢٢)

محتويـــات التقريـــر

تمهيد

(١) ــ ملخص الكلمات التي ألقيت في حفل افتتاح الندوة : ويشمل ذلك :

(أ) ــ ملخص كلمة مندوب السيد رئيس مجلس الوزراء .

(ب) ــ ملخص كلمة سمو الأمير محمد الفيصل آل سعود رئيس الندوة . ورئيس مجلس ادارة بنك فيصل الإسلامي المصري .

(ج) ــ ملخص كلمة الدكتور محمد الصراف محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري .

(٢) ــ المشتركون في الندوة

(أ) ــ الجهات المشتركة في الندوة .

(ب) ــ الجامعات المشتركة في الندوة .

(٣) ـــ برنامج الندوة وموضوعات البحوث التي نوقشت فيها .
(٤) ـــ أهم المسائل التي كانت محور المناقشة والحوار في جلسات الندوة .
(٥) ـــ قرارات وتوصيات الندوة .

تمهيـــد

دعى بنك فيصل الإسلامي المصري إلى ندوة تحت عنوان « البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية» برئاسة صاحب السمو الملكي الأمير محمد الفيصل آل سعود بالقاهرة في الفترة من ٢٨ صفر ١٤٠٤ هـ ـــ أول ربيع الأول هـ أول ربيع الأول ١٤٠٤ هـ الموافق ٣ ديسمبر ١٩٨٣ م ـــ ٥ ديسمبر ١٩٨٣ م .

ولقد أرسلت الدعوة إلى الجامعات العربية والإسلامية وإلى مراكز الدراسات والبحوث المهتمة بالاقتصاد الإسلامي وإلى المصارف الإسلامية والتجارية ، كما أرسلت دعوات إلى العلماء والباحثين لاعداد بحوث لهذه الندوة في الموضوعات الآتية :

(١) ـــ النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً .
(٢) ـــ دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية .
(٣) ـــ دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية .
(٤) ـــ الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها .
(٥) ـــ مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية .
(٦) ـــ أساليب توظيف الأموال في البنوك الإسلامية .

هذا وقد عقدت الندوة في ميعادها وقدم إليها ٢٢ بحثاً واستمرت ثلاثة أيام بالاضافة إلى يومين آخرين الأول يوم الجمعة اجتمع فيه معظم الباحثين لوضع خطة للمناقشة والثاني بعد الندوة في مقر بنك فيصل لوضع خطة للمؤتمرات والندوات المقبلة .

ويتضمن هذا التقرير نبذة موجزة عن ما دار في الندوة مع التركيز على التوصيات والقرارات .

أولا : ملخص الكلمات التي ألقيت في جلسة افتتاح الندوة

حضر جلسة الافتتاح السيد الدكتور/مصطفى السعيد وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية مندوباً عن السيد الدكتور فؤاد محيي الدين رئيس مجلس الوزراء بجمهورية مصر العربية ، كما حضر حفل الافتتاح فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر ، والسيد الدكتور صلاح حامد وزير المالية والسيد الدكتور/كمال الجنزوري وزير التخطيط ، وفضيلة الشيخ عبداللطيف حمزة مفتي جمهورية مصر العربية ، وفضيلة الشيخ

إبراهيم الدسوقي وزير الدولة للأوقاف وعدد كبير من السادة الوزراء السابقين ورؤساء مجالس المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية العاملة في مصر وفي الخارج والمسئولون عن فروع المعاملات الإسلامية للبنوك التجارية المصرية ونخبة من رجال المال والاقتصاد واساتذة الجامعات والشخصيات العامة ورجال الصحافة والاذاعة والاعلام وغيرهم من المهتمين بالبنوك والاقتصاد الإسلامي .

كلمة مندوب السيد رئيس الوزراء

لقد افتتح السيد الدكتور/مصطفى السعيد وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية حفل الافتتاح بفندق شيراتون القاهرة ، حيث القى كلمة هامة نيابة عن السيد الدكتور/أحمد فؤاد محيي الدين رئيس مجلس الوزراء أكد فيها ان تجربة المصارف الإسلامية قد أثبتت نجاحها في مصر حتى الآن في دعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية وانتشرت هذه البنوك الإسلامية في كثير من الدول والبلاد العربية والإسلامية .

وأضاف السيد الوزير أن هذه التجربة ما كانت لتبلغ ما بلغته من نجاح لولا ما اتصفت به الحكومة والشعب المصري من قوة الإيمان بالأسس التي قامت عليها تلك البنوك والتي تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية الغراء ، كما يعود الفضل في نجاح هذا العمل المصرفي الإسلامي إلى الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تستمتع به مصر الآن .

وفي ختام كلمة السيد الوزير ممثل السيد الدكتور رئيس الوزراء أكد أن مثل هذه المؤتمرات الاقتصادية سوف تحقق بإذن الله هدفها المنشود وتلعب دورها في تنمية المجتمع وتحقق العدالة الاجتماعية بما يعود بالخير والنفع على الجميع .

ملخص كلمة سمو الأمير محمد الفيصل آل سعود رئيس مجلس ادارة بنك فيصل الإسلامي المصري

لقد أشاد سموه بالدور الكبير الذي تقوم به مصر وقال أن مصر ستظل دائماً الصرح الإسلامي والاقتصادي بما لها من أصالة التاريخ والأنسانية وأضاف أنه كمسئول عن العديد من المؤسسات التي تسعى إلى تحقيق شرع الله في المعاملات يؤكد بأن هذه المؤسسات ستبذل قصارى الجهد من أجل الاسهام في تطوير وبناء هذا الجزء العزيز من الأمة الإسلامية ، وقال أن البنوك الإسلامية قد تجاوزت مرحلة التأسيس وان الإسلام لديه الجواب على كل متطلبات الحياة العصرية في هذا الوقت الذي أثبتت فيه البنوك الإسلامية نجاحها وحيث بدأت مرحلة المساهمة الفعالة في التنمية والبناء .

ملخص كلمة الدكتور/محمد فؤاد الصراف محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

لقد ألقى السيد الدكتور/محمد فؤاد

الصراف محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري كلمة رحب فيها بالحاضرين والمشتركين بالندوة سواء من مصر أو من خارجها ثم أكد أن نشاط البنوك الإسلامية يتم طبقا لاحكام الشريعة الإسلامية وأن معاملاتها تتم في اطارها ورقابة علماء الشرع لضمان سلامتها وأن الدعامة الاساسية لهذا العمل هي تحقيق التنمية للمجتمع وبوجه خاص لصغار المدخرين ، وأن البنوك الإسلامية ليست منافسة للبنوك التقليدية لكنها تقوم بالعمل الذي تعجز عن أدائه تلك البنوك وتوجه المدخرات وأموال الزكاة لتنفع المجتمع وتعمل على تمويل غير القادرين إلى طاقات منتجة بالاضافة إلى المساهمة في انشاء المشروعات وتأسيسها .

ثانيا : المشتركون في الندوة

(١) ــ الجهات المشتركة في الندوة

من أهم الجهات التي اشتركت في الندوة ما يلي :

(١) ــ الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .
(٢) ــ بنك فيصل الإسلامي المصري .
(٣) ــ بنك فيصل الإسلامي السوداني .
(٤) ــ بنك التنمية والتعاون الإسلامي السوداني .
(٥) ــ البنك الإسلامي السوداني .
(٦) ــ البنك الإسلامي للتنمية بجدة .
(٧) ــ دار المال الإسلامي بجنيف .
(٨) ــ بيت التمويل الكويتي .
(٩) ــ بنك دبي الإسلامي .
(١٠) ــ البنك الإسلامي للاستثمار والتنمية بالأردن .
(١١) ــ المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية بالقاهرة .
(١٢) ــ الهيئة العامة لسوق المال بالقاهرة .
(١٣) ــ مؤسسة تمويل الصناعات الصغيرة بباكستان .
(١٤) ــ جمعية الاقتصاد الإسلامي بالقاهرة .

(٢) ــ الجامعات المشتركة في الندوة

ومن الجامعات ما يلي :

(١) ــ جامعة الأزهر .
(٢) ــ جامعة القاهرة .
(٣) ــ جامعة عين شمس .
(٤) ــ جامعة الزقازيق .
(٥) ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .
(٦) ــ جامعة أم القرى .
(٧) ــ جامعة الكويت .
(٨) ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
(٩) ــ جامعة أم درمان الإسلامية .
(١٠) ــ الجامعة الأردنية .

ثالثاً : برنامج الندوة وموضوعات البحوث التي نوقشت فيها

الجلسة الأولى : الرئيس : د . محمد فؤاد الصراف

الموضوع : **النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقا**

قدمت فيها البحوث التالية :

(١) ــ المعاملات المالية في البنوك الإسلامية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري .

(٢) ــ النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً .

د/عبدالحميد البعلي : المستشار بالاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

(٣) ــ البنوك الإسلامية بين ماضي الأمة الإسلامية وحاضرها ومستقبلها .

د/يوسف قاسم : أستاذ ورئيس قسم الشريعة بجامعة القاهرة . وعضو هيئة الرقابة الشرعية ببنك فيصل الإسلامي المصري .

(٤) ــ النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً

الاستاذ/عبدالسميع المصري : عضو جمعية الاقتصاد الإسلامي

(٥) ــ البنوك الإسلامية وأسلمة النظام المصرفي في السودان

د/عابدين سلامة : مساعد المدير العام للبحوث والاحصاء والاعلام بنك فيصل الإسلامي السوداني .

(٦) ــ رؤية المؤسسات المالية الإسلامية في واقع الاقتصاد المعاصر

الاستاذ/يس الإمام عمر : عضو مجلس ادارة بنك فيصل الإسلامي السوداني .

الجلسة الثانية : الرئيس : الاستاذ أحمد أمين فؤاد رئيس مجلس ادارة المصرف الدولي

الموضوع : دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية وتطبيقاتها العملية :

وقدمت فيها البحوث التالية :

(٧) ــ أساليب البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

(٨) ــ دور البنوك الإسلامية في التنمية

د/عوف الكفراوي : الاستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(٩) ــ البنوك الإسلامية والتنمية

د/إسماعيل شلبي : الاستاذ بكلية الحقوق بجامعة الزقازيق

(١٠) ــ فروع المعاملات الإسلامية مالها وما عليها .

الاستاذ/سمير مصطفى متولي : وكيل أول وزارة التأمينات السابق

الجلسة الثالثة : الرئيس : الشيخ إبراهيم الدسوقي وزير الدولة للاوقاف

الموضوع : دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وتطبيقاتها العملية

وقدمت فيها البحوث التالية :

(١١) ــ البنوك الإسلامية ودورها في الرعاية الاجتماعية

الاستاذ/أحمد عادل كمال : مدير عام بنك

فيصل الإسلامي المصري

(١٢) ــ دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية

د/محمود الانصاري : الأمين المساعد لاتحاد البنوك الإسلامية

(١٣) ــ أساليب البنوك الإسلامية في النشاط الاجتماعي

الشيخ/محمد عبدالحكيم زعير : عضو الرقابة الشرعية ببنك دبي الإسلامي

الجلسة الرابعة : الرئيس : الاستاذ محمد عبدالفتاح إبراهيم نائب رئيس الوزراء السابق

الموضوع : الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها

ويشمل البحوث التالية :

(١٤) ــ المعاملات في الأسواق المالية في اطار أحكام الشريعة الإسلامية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

(١٥) ــ الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها

د/شوقي إسماعيل شحاته المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

والاستاذ/بهاء الدين صابر الباحث ببنك فيصل الإسلامي المصري .

(١٦) ــ دراسة الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي

د/عبدالحميد الغزالي : أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد الإسلامي بجامعة أم القرى ــ مكة المكرمة

الجلسة الخامسة : الرئيس : الأستاذ المستشار أحمد ثابت عويضة رئيس مجلس الدولة

الموضوع : مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية

ويشمل البحوث التالية

(١٧) ــ مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية

د/شوقي إسماعيل شحاته : المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

(١٨) ــ اطار للمحاسبة في عقود المرابحة الإسلامية لأجل

د/محمود الناغي : الاستاذ بجامعة الامارات العربية المتحدة

(١٩) ــ المحاسبة عن التأجير التمويلي في البنك الإسلامي

د/كوثر عبدالفتاح الابجي الاستاذة بجامعة القاهرة كلية التجارة

الجلسة السادسة : الرئيس : الاستاذ المستشار محمود فهمي رئيس هيئة سوق المال

الموضوع : توظيف الأموال في البنوك الإسلامية

وقدمت فيها البحوث التالية :

(٢٠) ــ المال والأسواق في اطار الفكر الإسلامي

د/شوقي إسماعيل شحاته : المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

(٢١) ــ أساليب توظيف الأموال في

البنوك الإسلامية
د/عبدالله الجزيري : ببنك فيصل الإسلامي المصري
الاستاذ/محمد تهامي : ببنك فيصل الإسلامي المصري
(٢٢) ــ معايير وتقييم مشكلة السيولة في المصارف الإسلامية
د/حسين حسين شحاته : الاستاذ بجامعة الإمارات العربية المتحدة

رابعاً : أهم الموضوعات والنقاط التي تركزت حولها المناقشـــات

من أهم المسائل التي كانت محور المناقشات والحوار بين الباحثين والمشتركين في هذه الندوة من رجال الفقه والاقتصاد والادارة والمحاسبة والقانون ما يلي :

(١) فلسفة النظام المصرفي الإسلامي وأهم الفروق بينه وبين النظام المصرفي الربوي .
(٢) النواحي الفكرية التي يقوم عليها المصرف الإسلامي .
(٣) دور المصارف الإسلامية في مجال تحرير البلدان الإسلامية من الاستعمار الربوي .
(٤) الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية بين الدولة والمصارف الإسلامية .
(٥) المشاكل الفقهية والعملية لفروع المعاملات الإسلامية التابعة للبنوك الربوية .
(٦) هل يمكن أن يوجد مصرف مركزي إسلامي في الوقت الراهن وما هو البديل الآن .
(٧) أهمية انشاء سوق الأموال الإسلامية ، واصدار الورقة الإسلامية .
(٨) التعاون والتنسيق والتكامل بين المصارف الإسلامية ضرورة حتمية ولاسيما في مجال المشروعات الاستثمارية الكبيرة.

(٩) بيوع المرابحة بين الفقه والتطبيق .
(١٠) أهمية أنشاء نظام المعلومات المتكامل للمصارف الإسلامية .
(١١) سبل التغلب على مشكلة السيولة في المصارف الإسلامية .
(١٢) أهم خلق عنصر بشري يجمع بين العقيدة والثقافة الإسلامية والمقدرة على العمل في المصارف الإسلامية ودور الجامعات في هذا الشأن .

خامســا : قرارات وتوصيات الندوة

وقد تناولت الندوة بموضوعية تامة مناقشة موضوعات البحوث المقدمة لها من أجل تحقيق الهدف التي تسعى إليه البنوك الإسلامية في كيفية تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وقد أكدت على ما يلي :

١ ــ أن النظام المصرفي الإسلامي هو نظام متكامل ولقى نجاحاً فاق كل تصور واستطاع أن يجذب شرائح من المودعين لم تكن تعرف التعامل مع البنوك التقليدية ، ومن ثم فانه على التشريعات الوضعية أن تفسح لهذا النظام الإسلامي المجال حتى يحقق أهدافه في خدمة الاقتصاد القومي .

٢ ــ أن النظام المصرفي الإسلامي يهدف في المقام الأول إلى تنمية المجتمع وتحقيق العائد الحلال .

٣ ــ أن البنوك الإسلامية تتكامل فيما بينها يشد بعضها بعضا وتتعاون على أداء رسالتها في شتى مجالات الاستثمار والتوظيف المشترك والخدمات المصرفية .

٤ ــ أن البنوك الإسلامية ليست منافسة للبنوك التقليدية .

٥ ــ أن تجربة الفروع الإسلامية للبنوك التقليدية بعد أن أصبحت أمراً واقعاً هي خطوة على الطريق وتأكيداً على نجاح الفكرة لذا يتعين عليها الالتزام كلبنات في صرح العمل المصرفي الإسلامي بالمقومات التي تكفل لها اداء رسالتها في اطار أحكام الشريعة الإسلامية ، وعلى البنوك الإسلامية معاونتها في بلوغ هذا الهدف .

٦ ــ الاهتمام باجتذاب الايداعات الاستثمارية طويلة الأجل في البنوك الإسلامية مما يتيح لها المشاركة الفعالة في المشروعات الاستثمارية طويلة الأجل .

٧ ــ ضرورة المزيد من الاهتمام بالبعد الاجتماعي والثقافي للبنوك الإسلامية لانشاء واقامة المؤسسات التعليمية والثقافية والمستشفيات الخيرية في المجتمع الإسلامي .

٨ ــ استحداث اساليب استثمارية جديدة تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية مثل عمليات البيع التمويلي والتأجير التمويلي وما إلى ذلك .

٩ ــ ضرورة وضع نظام محاسبي موحد للبنوك الإسلامية وايجاد مراكز للمعلومات والبيانات بها لخدمة هذه البنوك .

١٠ ــ مواجهة فوائض السيولة المرتقبة في البنوك الإسلامية نتيجة الاقبال المتزايد على التعامل مع هذه البنوك وانتشارها جغرافيا وجذبها لشرائح واسعة من المودعين وذلك بأقتراح ورقة إسلامية قابلة للتداول بما يقابل فكرة السند في الشركات العادية لتكوين سوق مال إسلامي والأمر يقتضي مزيد من الدراسة الاقتصادية والقانونية لمثل هذه الورقة التي يمكن أن يعتمد عليها في تمويل المشروعات الضخمة طويلة الاجل وكذلك اشتراك البنوك الإسلامية في انشاء المشروعات المشتركة .

١١ ــ لما كان العنصر البشري يمثل أساس العمل المصرفي الإسلامي فانه يتعين تأهيل هذه العناصر إسلامياً ومصرفياً لتصبح قادرة على حمل المسؤولية ومواكبة انتشار هذه البنوك .

١٢ ــ ان البنوك الإسلامية قد حققت نجاحاً كبيراً في جذب حجم ضخم من الايداعات التي يمكن توجيهها في تنمية المجتمعات الإسلامية الا أن هذه البنوك تأمل معالجة أوضاعها مع اجهزة الرقابة المصرفية لتفهم هذه الأوضاع والمتطلبات وذلك بتعديل التشريعات المنظمة للبنوك والائتمان بما يحقق نجاح البنوك الإسلامية وتهيئتها لخدمة

المجتمع وتنميتها اجتماعياً واقتصادياً .

١٣ ــ العمل على نشر نظام الحسابات الاستثمارية التي بدأها بنك فيصل الإسلامي المصري على أوسع نطاق لاعلام جماهير المسلمين بها وجذب موارد لهذه الحسابات تقف إلى جانب موارد الزكاة لتحقيق التنمية الاجتماعية وكذلك بحث تولي ادارة واستثمار اموال اليتامى .

١٤ ــ العمل على توحيد الصيغ والمصطلحات المستخدمة في النظام المصرفي الإسلامي بما يحقق وحدة الاسماء والمسميات .

١٥ ــ وفي النهاية فان القائمين على الندوة وعلى رأسهم سمو الأمير/محمد الفيصل آل سعود لا يسعهم الا تقديم الشكر والتقدير إلى الحكومة المصرية على اهتمامها البالغ بهذه الندوة رغم مشاغلها العديدة وحضور السيد/الدكتور مصطفى السعيد وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية نائباً عن رئيس مجلس الوزراء ويخص بالشكر الخاص ايضا فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر ومفتي الديار وكذلك حضرات السادة الاساتذة وزراء المالية والتخطيط والأوقاف .

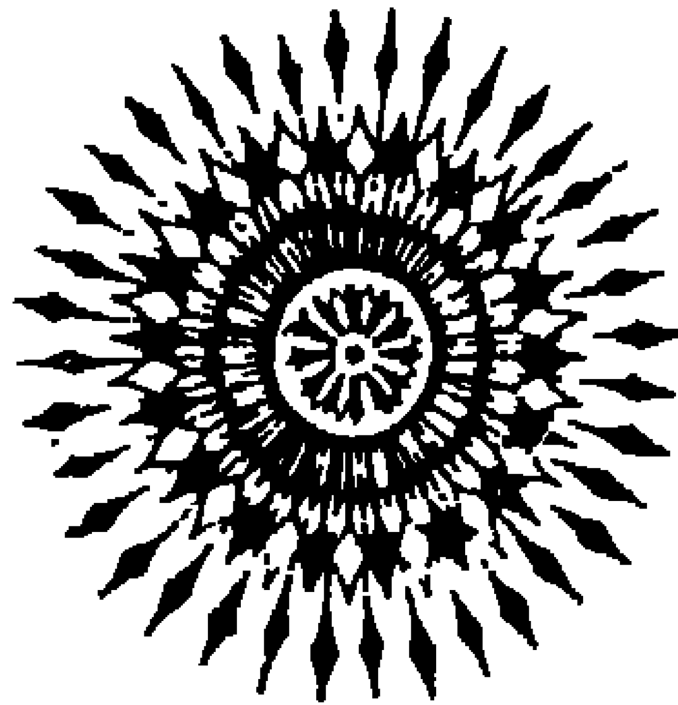
وبحمد الله وشكره أن أعرب المسئولون عن ارتياحهم لنجاح فكرة البنوك الإسلامية التي بدأت بتجربة بنك فيصل الإسلامي المصري وانتشارها وانها تأمل الكثير من التنمية الاقتصادية والاجتماعية من هذه البنوك والتي ستكون ان شاء الله عند حسن ظنهم .

وليس أدل على هذا النجاح من تصريح المسئولين بضرورة تنظيم المصارف الإسلامية في تشريع خاص يتفق مع طبيعة هذه المصارف وكذلك اسعدنا جميعا اهتمام الحكومة ببحث الصيغ والوسائل الإسلامية للتمويل .

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾

والحمد لله رب العالمين



الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

مصـر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ـ تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية ـ لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث

آن آربر متشجان .

● الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ـ ١١ بيروت .

مصـر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

● الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر

دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

al-Muslim al-Mu'āsir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 10
No. 38

Rabī' II 1404
Jumādā I
Jumada II

February 1984
March
April